

STUDIES IN THE TRANSMISSION OF TEXTS & IDEAS

5

EDITOR IN CHIEF Wim Decock

EDITORIAL BOARD

Anthony Dupont Erika Gielen Michèle Goyens Marleen Reynders

SUBMISSIONS SHOULD BE SENT TO

Erika GIELEN erika.gielen@kuleuven.be

'Outsiders' and 'Forerunners'

Modern Reason and Historiographical Births of Medieval Philosophy

edited by
Catherine KÖNIG-PRALONG
Mario MELIADÒ
Zornitsa RADEVA

© 2018, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2018/0095/52
ISBN 978-2-503-57912-2
e-ISBN 978-2-503-57913-9
DOI 10.1484/M.LECTIO-EB.5.114826
ISSN 2565-8506
e-ISSN 2565-9626
Printed on acid-free paper.

TABLE OF CONTENTS

Catherine König-Pralong Introduction. Individuals in the History of Philosophy	9
Nadja Germann 'près du berceau d'une religion fanatique' : al-Fārābī in Modern Historiography	27
Olga L. LIZZINI 'L'Hippocrate, l'Aristote des Arabes et l'homme le plus extraor- dinaire [] que cette nation ait produit': Autour de l'histori- ographie avicennienne	67
Chiara Adorisio Précurseur et outsider. Le 'retour' de Maïmonide dans l'historio- graphie philosophique et en philosophie aux XIX ^e et XX ^e siècles	107
Amanda POWER Per lumen sapientiae: <i>Roger Bacon and the Struggle for a Hege-</i> monic Rationality	123
Silvia NEGRI Le Docteur Solennel. <i>François Huet und die französischsprachige</i> Neuentdeckung des Heinrich von Gent im 19. Jahrhundert	165
Josep E. Rub10 La réception de Raymond Lulle aux XVIII ^e et XIX ^e siècles	197
Ruedi Імвасн Sind wir unterwegs zum historischen Ockham? Kritische Überlegungen zur Ockham-Rezeption im 20. Jahrhundert	233
Gregorio PIAIA Du Catalogue des hérétiques à l'histoire de la philosophie médiévale. La 'longue marche' de Marsile de Padoue	275

TABLE OF CONTENTS

Étienne Anheim Dedans et dehors. Pétrarque entre littérature et philosophie (XVIII ^e -XIX ^e siècles)	301
Mario MELIADÒ The Cusanian School: Charles de Bovelles, Giordano Bruno and the Fortune of a Modern Historiographical Narrative	329
Marie-Dominique COUZINET La fortune historiographique de Pierre Ramus chez quelques re- présentants de l'historiographie éclectique allemande des XVII ^e et XVIII ^e siècles	357
Zornitsa RADEVA Andrea Cesalpino: genuinus Peripateticus, Spinozista ante Spinozam. Die Geburt einer Figur mit Doppelidentität in Pierre	
Bayles Dictionnaire historique et critique	395

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

Freiburg

INTRODUCTION. INDIVIDUALS IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

The present book results from the conference 'Outsiders' and 'Forerunners': Modern Reason and Historiographical Births of Medieval Philosophy which was held from April 28-30, 2016 at Freiburg University in the framework of the ERC-2013-CoG 615045 MEMOPHI Project (Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy). 1 It focuses on the emergence and development of philosophical historiography as a university discipline in the eighteenth and nineteenth centuries. During that period historians of philosophy elaborated historical legitimations of modern reason by tracing its origins back to the Middle Ages. They evaluated medieval philosophical theories through the lenses of modern leitmotifs and assigned to medieval thinkers positions within an imaginary map of cultural identities based on the juxtaposition of 'self' and 'other'. Categories such as 'method', 'Geist' ('spirit'), 'mysticism', 'atheism', 'pantheism', 'scholastic', 'Arabic', and 'European' are examples of leitmotifs which served as guidelines in the exploration and appropriation of the philosophical past. On that historiographical map individuals represented boundaries or standards of specific territories. Until the mid-nineteenth century individual philosophers rather than abstract problems functioned as the organizational markers in philosophical historiography. Some of them were regarded as 'forerunners' who had constructively paved the way for modern rationality; whereas others, viewed as 'outsiders', had contributed to the same effect

 $^{^{\}rm 1}$ I would like to thank Freya Kimberley Cosgrove who kindly corrected the English of this introduction. Any errors are my own.

by way of their struggle against established forms of philosophy. In many cases, such thinkers were labeled both as 'forerunners' and as 'outsiders'.

1. Characters, Protagonists, Heroes, Great Men and Intellectual Actors

The way in which individual thinkers were portrayed, used, and entangled in a historiographical plot varies according to specific historical and scholarly contexts. In the course of the history of philosophical historiography certain thinkers were conceived of as 'characters', 'protagonists', 'heroes', 'great men' or 'intellectual actors'. In order to outline the different roles played by individual characters in the history of philosophy from the early modern era up to the present it may be useful to schematically delineate five successive historiographical models, even though such artificial divisions always incur the risk of simplification.

- (1) Before the Enlightenment the doxographical model prevailed. It focused on the lives and works of great thinkers.³ In the early modern era the fates and opinions of eminent philosophers often served moral purposes, as *exempla* had in the Middle Ages. Selected philosophers were cast as exemplary *characters*. (2) However, from the beginning of the eighteenth century onward, the 'portrait gallery' approach was abandoned in favor of the grand narrative. In its 'eclectic' manifestation,⁴ the history of philosophy was intended to narrate the formation of modern European rationality from Antiquity to the historian's present.⁵ At least since Jacob Brucker (around 1740) philosophical historiography
- ² The notion of 'actor' as distinguished from the concept of 'agent' refers to the interactionist theory popularized by the famous study that Howard Becker dedicated to Jazz musicians' world under the title *Outsiders* (Becker 1963).
- ³ Among the most significant undertakings within the realm of philosophical doxography are the works of G. J. Vossius (see Malusa 1993), as well as Horn 1655 and Stanley 1655–1660.
- ⁴ Christoph August Heumann, Christian Thomasius and Franz Budde are important theoreticians of this new historiographical method, which they called 'eclecticism'. See the studies of Gregorio Piaia and Mario Longo in Santinello & Piaia 1993-, II. See also Espagne 2004, p. 87–92; Schneider 1991.
- ⁵ For a synthetic presentation and further literature, see König-Pralong 2016, p. 9–46.

sought to legitimise the superiority of European rationality over other cultural endeavors. While such histories told of the birth of modern rationality, their protagonists were individual philosophers who assumed specific structural roles. They might function as markers of boundaries between historical periods or represent a philosophical movement. As forerunners, they might also anticipate a later movement or accelerate the narrative's rhythm. As outsiders, they acted as foils to set off the various philosophical mainstreams which emerged more clearly when contrasted with alternative models of philosophy. (3) The form of narration still prevailed in the philosophical historiography around 1800. Romantics as well as Hegel cast certain philosophers as heroes in the history of the Geist or spirit. In the historicist movement of the mid-nineteenth century this selective approach took new forms. Biographies of great men and monographic studies dedicated to single thinkers occupied a significant position in the historical sciences.6

(4) Yet from the middle of the nineteenth century onward individual philosophers tended to disappear as subjects of the history of philosophy. With the development of the *Problemgeschichte*, and thereafter of structuralist approaches, philosophical issues, systems, and discourses took the place occupied by philosophers in previous historiographical approaches. For the discipline of history, as Bernard Lepetit stressed it, the advent of sociology and structuralism meant a loss of significance for individual agents, who were gradually replaced by social structures and mentalities. In the field of philosophy problem history was oriented toward similar goals. Timeless problems came to be considered the true objects of the history of philosophy. Moreover, the way analytical philosophers have dealt with the history of their discipline since the twentieth century also involves a generalization which

⁶ See Loriga 2010.

⁷ See Delacroix 2010.

⁸ On the roles played by problems in earlier history of philosophy, see Catana 2013. On the *Problemgeschichte*, see Brelage 1962 and Oexle 1996.

⁹ Lepetit 1995.

¹⁰ See also Furet 1975.

¹¹ On the developments of the discipline in the last decades of the twentieth century, see König-Pralong 2009.

eclipses individual agents: the universal rationality remains firmly rooted in the history of philosophy; individual thinkers certainly bore it, but they did not shape it. ¹² (5) Finally, it is noticeable that since the last decades of the twentieth century individualized *actors* have made a return both in sociology, with the rise of interactionist theories, and in the historical disciplines. ¹³ To take a single but telling example, in 1974 Steven Shapin and Arnold Thackray advocated adopting 'prosopography as a research tool in history of science'. ¹⁴ For them intellectual actors, namely scientists, are interconnected 'participants' in the history of science.

Focusing on the time span that forms the historical context of the present book, I shall briefly develop some reflections that regard the second and third stages, that is, the historiography of philosophy of the eighteenth and nineteenth century. I shall first propose a schematic typology of the main roles or functions played by individual philosophers in modern historiography. Second, I shall discuss a few selected cases in which modern historians of philosophy themselves reflected on the historiographical functions of individual thinkers.

2. A Typology of Historiographical Roles and Functions

In the historiography of the eighteenth and nineteenth centuries the philosopher-characters that populated the grand narratives tended to play one of four main kinds of role. Some thinkers usually functioned as *boundaries* to mark off historical periods. Others *represented* a philosophical milieu or movement. The third kind of role was assigned to a small group of medieval authors who were taken as *sources* to reconstruct the doctrines of other thinkers. Finally, philosophers who were seen as *outsiders or fore-*

¹² I use here the expression 'analytic philosophy' in a wide sense, considering Bolzano and Brentano as its first proponents. See Mulligan 1997.

¹³ See the pioneer studies of Norbert Elias in the field of cultural history, in the twentieth century. As for the interactionist theory, one of its main proponents is Howard Becker, whose *Outsiders* (Becker 1963) in many ways revolutionized the social sciences and humanities.

¹⁴ Shapin & Thackray 1974. In the field of history of philosophy and history of culture, Veyne 1971 stressed the significance of the 'mise en intrigue'. In the field of the history of philosophy, see the state of the art and promising project developed by Laerke 2013.

runners fall under the fourth category. Of course, many philosophers could be located in several, if not all, of these categories.

The first category looked back on a long tradition. Indeed, some philosophers had been conceived of as historical boundaries ever since the first half of the sixteenth century. Around 1520 the humanist Beatus Renanus raised the question of when the scholastic period had begun. A generation later the Protestant theologians Caspar Peucer and Lambert Daneau proposed a division into three epochs, which mutatis mutandis prevailed up to the nineteenth century. 15 The beginning of the first period, the so-called uetus scholastica, remained, however, a matter of discussion in modern historiography. In some histories of philosophy the scholastic age begins with John of Damascus in the eighth century or John Scotus Eriugena in the ninth century; in other histories it is taken to start in the eleventh century with Lanfranc, or even in the twelfth century with Peter Lombard; in other words, either with the dialectical method or with the genre of the Sentences. The second period, the media scholastica, usually stretched from Albert the Great, the first scholastic thinker to comment on the whole corpus of Aristotle's works, to Durand of Saint Pourçain around 1330. The third period, the noua scholastica, was thought to last until Gabriel Biel († 1495) or Martin Luther. The works of thinkers such as these were regarded as decisive events, as objective caesuras in the history of philosophy. They either had changed the course of history or at least witnessed such changes.

Within these epochal boundaries philosophical movements or tendencies were represented by great philosophers, who served as *points of reference* to reconstruct philosophical topics. Historians of philosophy tended to place such outstanding figures at the center of their inquiries. For instance, Peter Abelard was often thought to embody the spirit of the first period, characterized by its propensity for dialectics, while Albert the Great, Thomas Aquinas, Roger Bacon and Bonaventure were considered the respective proponents of the main philosophical systems that flourished during the *media scholastica*. For the third scholastic period John Duns Scotus represented realism, whereas Ockham

¹⁵ See Quinto 2001, p. 221–231; Ricklin 2002.

witnessed the revival of nominalism. Furthermore, it was not unusual for a historian of the nineteenth century to discover new types of medieval philosophy and to create new heroes for national narratives, like Meister Eckhart for German mysticism. ¹⁶

A third category of individual characters gathers together some thinkers who were evidently hard to classify philosophically, but who served as *sources* for reconstructing other philosophies. For instance Jacob Brucker considered Henry of Ghent a source rather than a proponent of a philosophical view. In his reconstruction of Albert the Great's life and philosophy, ¹⁷ as well as in his own critique of scholastic philosophy, he referred to Henry of Ghent as a witness rather than as a thinker in his own right. ¹⁸ Like many other historians of philosophy since Brucker, the Kantian Wilhelm Gottlieb Tennemann regarded John Gerson as a critical thinker whose writings contained useful summaries of other people's philosophical projects. ¹⁹

From the perspective of the present book, however, the most interesting category is that of the *outsiders and forerunners*. On the one hand, some philosophers of the past might anticipate features or categories associated with modernity. David of Dinant and Amaury of Bene, for example, in the first decades of the eighteenth century were portrayed as pantheists or Spinozists before Spinoza. ²⁰ On the other hand, some thinkers were seen as unique or isolated, and hence as outsiders. In 1737 the materialist philosopher André-François Boureau-Deslandes, one of the first French historians of philosophy, dedicated a chapter to 'some philosophers who had singular ideas': 'De quelques Philosophes qui ont

¹⁶ See Degenhardt 1967, p. 105-165; Flasch 2010, p. 187-198.

¹⁷ Brucker 1766–1767, III, p. 788, note t.

¹⁸ Brucker 1766–1767, III, p. 876.

¹⁹ Tennemann 1829, p. 293–294. According to Tennemann, Gerson was at the same time a witness of the decline of scholastic philosophy and a defender of the new mysticism. Well aware of this epochal change, Gerson critically depicted various philosophical views and movements. In Brucker's *Critical History* Gerson was also a source for reconstructing fallacious philosophies of former centuries, notably the errors of Amaury of Bene and David of Dinant (Brucker 1766–1767, III, p. 688–692).

²⁰ In 1744 J. J. Brucker discussed the question at length and challenged former conceptions of Amaury and David as forerunners of Spinozism: 'Ex his uero tertia, quae de Almarici erroribus agitari solet quaestio solui potest, utrum Spinozae isto dogmate praeluserit?' (Brucker 1766–1767, III, p. 691).

eu des idées singulieres'.²¹ In particular, he spoke of Roger Bacon, Raimundus Lullus, Arnaldus de Villanova, and Pietro d'Abano, who were symptomatically coupled with humanist scholars. The prose of Deslandes is enthusiastic. His speech in praise of these outsiders betrays skeptical philosophical opinions. According to Deslandes an innovative spirit is decidedly better than truth on the beaten path:

[...] on vit naître quelques hommes d'une trempe particuliere, & qui n'ayant à répondre de leurs actions qu'à eux seuls, se permirent toute liberté de penser. [...] Leur but étoit d'innover; & l'on sait qu'à certains égards, cette passion est la plus vive & la plus attirante de toutes. J'avouerai cependant que les écarts & les singularités de Roger Bacon, de Raimond Lulle, d'Arnaud de Villeneuve, de Pierre d'Apono, de Paracelse, &c. ont quelque chose d'éblouissant & d'heureux. Il faut une sorte de génie, même pour s'égarer: j'ose dire encore, une sorte de courage. 22

The outsiders depicted in this chapter of Deslandes' *Critical History of Philosophy* were lonely characters lost in learned history, notably in Bayle's dictionary and Brucker's *Kurtze Fragen* (1731–1736). In the chapter dedicated to Arabic medieval philosophy the Arabs constitute, on the contrary, a cultural world and an innovative scientific movement. Deslandes portrays them as the forerunners of modern science and the experimental method.²³

Interestingly, a specific development within the modern history of philosophy can be documented by considering the proportion of outsiders and forerunners. The number of perceived forerunners tended to increase in the second half of the eighteenth century, when teleological schemata were implemented in philosophical historiography. In histories of philosophy which were oriented toward the historian's present forerunners gradually replaced outsiders, or outsiders came to function as forerunners. In the German area Romantic historiography established

²¹ Boureau-Deslandes 1742, III, p. 323.

²² Boureau-Deslandes 1742, III, p. 323-324.

²³ Boureau-Deslandes 1742, III, p. 247–269.

genealogies of heroes, based on teleological conceptions.²⁴ Even in French historiography, though more positivistic, the great narrative imposed itself, along with its series of forerunners and followers. Peter Abelard, once considered an outsider, became a forerunner anticipating the future course of history. 25 In 1800, in his Dictionnaire des athées, Pierre-Sylvain Maréchal portrayed him as the first atheist. 26 A generation earlier, the philosopher Pluguet had already written that Abelard was clearly ahead of his time.²⁷ At the beginning of the nineteenth century, Joseph-Marie Degérando added a qualitative assessment by claiming that Abelard was 'supérieur à son siècle'. 28 In the field of Arabic philosophy, Degérando described Avicenna's philosophy as anticipating modernity.²⁹ Symptomatically, Avicenna was seen as an outsider two centuries earlier, in the middle of the seventeenth century. For instance Jacopo Gaddi's philosophical doxography, published in 1649, underlined the uniqueness of Avicenna by praising his philosophy:

Hinc Auicenna non immergitur in coeno Mahometanorum, licet Mahometanus, sed hoc praeteruectus ad altissima intelligibilia diuinae faelicitatis, quae est coniunctio cum Veritate, quam pronunciat expetitam a Theologis sapientibus.³⁰

In Gaddi's bio-bibliography Avicenna embodied the exceptionality of philosophy in the Islamic world, without consideration for the (modern) posterity of his thought. He became a forerunner in the historiographies of the eighteenth and nineteenth

²⁴ See for instance Herder 1990, p. 58 'Was Luther sagte, hatte man lange gewußt; aber jetzt sagte es Luther! Roger Baco [he probably means Francis Bacon], Galilei, Cartes, Leibniz, da sie erfanden, war's stille: es war Lichtstrahl – aber ihre Erfindungen sollten durchbrechen, Meinungen wegbringen, die Welt ändern – es ward Sturm und Flamme'.

²⁵ See König-Pralong 2016, p. 131–164.

²⁶ Maréchal 1833.

 $^{^{27}\,}$ Pluquet 1762. A similar assessment can already be found in Brucker 1766–1767, III, p. 762.

 $^{^{28}\,}$ Degérando 1822–1823, IV, p. 405: '[...] supérieur à un siècle contre lequel il eut sans cesse à lutter.'

 $^{^{29}\,}$ Degérando 1822–1823, IV, p. 205 sq. See the study by Olga Lizzini in the present volume.

³⁰ Gaddi 1648, p. 55.

century which were more integrative, striving for genealogical continuity.

3. How Modern Historians of Philosophy Reflected on Individuals

In the eighteenth and nineteenth centuries historians of philosophy themselves reflected on the historiographical functions of individual characters. Without pretending to give an exhaustive overview, I shall mention some prefaces that show a heightened methodological awareness and witness significant methodological changes.

The great enlightened historian of philosophy Jacob Brucker was well aware of the new roles played by philosophers or 'people' (*Personen*) – as he said – in his rationalized history of philosophy, which he clearly distinguished from the doxographical tradition. By linking philosophers to doctrines and inserting them in a continuous history Brucker renewed the genre of philosophical historiography. His work reflects this novel approach, especially insofar as it proceeds on two levels. On the broader scale of cultural history philosophers serve as markers or bearers of the critical history of philosophy:

[...] so wird nicht nur von dem, was in allen diesen Wissenschafften von Anfang der Welt biß auf unsere Zeit geschehen, entdeckt, und gelehrt worden ist, gehandelt, sondern es werden auch die Personen, so sich darum bemühet haben, und derselbigen Lebens-Umstände, ingleichem die Schicksaale, Auf- und Abnahme dieser Wissenschafften untersuchet [...].³¹

Such important thinkers are sometimes described as 'great men' (grosse Männer) by Brucker. 32 Strictly speaking, however, the true objects of the history of philosophy are doctrines: 'Nimmt man aber das Wort Historia Philosophica etwas enger, so wird darinnen eigentlich nur von den Lehren [...] gehandelt [...]'. 33

³¹ Brucker 1731–1737, I, p. 13–14.

³² For instance Luther and Melanchthon who were portrayed as 'grosse Männer', see Brucker 1731–1737, VI, p. 10–12.

³³ Brucker 1731–1737, I, p. 14.

Some decades later, in the German university, the institutional establishment of the history of philosophy went hand in hand with the form of narration. At the end of the eighteenth century, the Lockean historian of philosophy Dietrich Tiedemann explained the principles according to which he intended to rewrite the history of philosophy. He said he wanted to free history from chronology. His aim was indeed to write a history of systems and theories, which he deliberately differentiated from the genre of the chronicle. To this end, he used the form of narration (das Erzählen) because he considered story-telling to be particularly efficient for presenting causal successions in the history of philosophy, in the same way as the physicist reconstructs chains of causality in nature:

[...] nicht chronickenmäßig [...] sondern im natürlichen Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen, mit möglichster Zuverläßigkeit erzählen; also berichten, was jeder Weltweise gelehrt, und mit welchen Gründen er seine Behauptungen unterstützt hat. 34

In Tiedemann's *Geist der spekulativen Philosophie*, individual philosophers are not only characters, but first and foremost protagonists or agents in the history of thought. They act as causes. For every philosopher the historian ought therefore to concentrate on innovative aspects and highlight those theories that qualify as new: '[...] bey Jedem [...] was er neues und eignes gesagt hat'.³⁵

In the Romantic and spiritualistic movements the conception of individual philosophers as actors in the history of philoso-

³⁴ Tiedemann 1791–1797, I, p. v.

³⁵ Tiedemann 1791–1797, I, p. viii. However, social and intellectual contexts of speech should not be overlooked (see Tiedemann 1791–1797, I, p. xiii–xv). The methodology of Tiedemann might be contrasted with that of another great proponent of the 'pragmatic' historiography around 1800. Johann Gottlieb Buhle, who was professor of philosophy at the University of Göttingen when he published his *Geschichte des philosophirenden menschlichen Verstandes*, defended a Kantian historiographical view. According to him philosophies, and not philosophers, are the very objects of history of philosophy, which should ultimately demonstrate the superiority of Kantian philosophy over all other systems: 'Sie ist also auf der einen Seite eine Geschichte verschiedener Philosophien, und ihr Resultat ist ein historisches Argument für die Richtigkeit desjenigen philosophischen Systems, welches das Wahre von jenen vereinigt, und ihre Irrthümer ausschließt.' (Buhle 1793, p. iii).

phy was reinforced. Romanticism marked the beginning of an era in which monographs dedicated to medieval philosophers were increasingly flourishing. This monographic tendency developed up to the end of the nineteenth century. Roughly speaking, it stretches from August Schlegel's study of Dante³⁶ to Renan's *Averroes*,³⁷ and includes the series of monographs on Abelard by Victor Cousin and his school. In the German area the overwhelming flood of monographs dedicated to Meister Eckhart constituted a historiographical phenomenon in itself.³⁸ This preference originated from a nationalistic interest in mysticism, which surfaced around the year 1820.³⁹

In the nineteenth century, individual philosophers thus constituted one of the major formative elements of philosophical historiography. In his lecture on the history of philosophy Hegel portrayed the protagonists of his reconstructions as heroes:

Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Galerie der Heroen der *denkenden Vernunft*, welche Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das *Wesen Gottes* eingedrungen sind und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntnis erarbeitet haben.⁴⁰

According to Hegel, the history of philosophy should assume the role of the narrator; it presents or tells the story of the *Geist*. The issues and objects of the history of philosophy are the essence of things, nature, spirit and the essence of God. Its subjects or spiritual actors are the philosophers, that is, the heroes who explored for the first time the territories of the *Geist* and discovered the treasure of rationality. Hegel's history of philosophy is indeed a Pantheon of great dead philosophers, narrating the development of the living *Geist*. The table of contents lists a series of proper names.

³⁶ Schlegel 1846. In the French catholic milieu, some decades later, see Ozanam 1839.

³⁷ Renan 2004.

³⁸ On that mystical wave, see König-Pralong 2016, p. 99–130. On Cousin's Aberlard, see p. 149–164.

³⁹ See notably Hjort 1823.

⁴⁰ Hegel 1971, p. 20.

In the historicist movement of the second half of the nine-teenth century this historiographical focus on great men received a strong methodological legitimation. According to Wilhelm Dilthey, for instance, the historical sciences must be grounded on an anthropology and place individual subjects, considered as single elements, at the center of their endeavors. Biography thus became a paradigmatic form for historical studies; it considered its object *sub specie aeternitatis*, as a world in itself: 'Die Biographie stellt so die fundamentale geschichtliche Tatsache rein, ganz, in ihrer Wirklichkeit dar'. ⁴¹ Following the example set by Dilthey himself, who wrote a voluminous biography of Schleiermacher, the historian of philosophy should investigate every small detail and all the circumstances of the life and works of a single philosopher, who constitutes a complete world.

To finish off this rapid survey, it must be emphasized that the biographical model was already challenged in the middle of the nineteenth century. In the wake of Barthélemy Hauréau, who considered the problem of universals as the very subject of the history of philosophy, the French philosopher Frédéric Morin questioned the biographical trend. Morin suggested that the history of scholastic philosophy ought to address intellectual facts and ideas instead of philosophers. According to him, the historian of philosophy should refrain from adopting the biographic or monographic model and instead work from a comparative perspective. 42 In the German-speaking area, 'Austrian' philosophers (particularly Bernard Bolzano and Franz Brentano) as well as the Neo-Kantian historian of philosophy Jakob Friedrich Fries expressed similar criticisms and developed models in which problems, phases and structures were the very objects of the history of philosophy. 43 Finally, during those years in which Dilthey developed his biographical model Jacob Burckhardt established his new cultural history, which dealt with three kinds of objects: state, religion and culture.44

⁴¹ Dilthey 1983, p. 62.

⁴² Morin 1852, p. 3-7.

⁴³ Fries 1837–1840; Bolzano 1851; Brentano 1926.

⁴⁴ Burckhardt 1956 (written around 1870–1880 and posthumously published in 1905).

4. Twelve Pictures, from Early Islamic Philosophy to the Early Modern Era

The contributions gathered in this volume each deal with the reception of a particular thinker in modern history of philosophy. From the ninth century, with al-Fārābī, to the sixteenth century, these twelve figures belong to four historical worlds which have been characterized by European cultural history or have defined themselves as such: the (Jewish-)Arabic world (al-Fārābī, Avicenna, Maimonides), Latin scholasticism (Roger Bacon, Henry of Ghent, William of Ockham, Marsilius of Padua), medieval lay philosophy (Ramon Lull, Petrarch), and Humanism in a broader sense (Nicholas of Cusa, Petrus Ramus, Andrea Cesalpino).

Yet the historiographical narratives reconstructed by the specialists of medieval and humanist philosophy who have contributed to this volume present very different features and divergent orientations. The results of the twelve inquiries are all but uniform. Even within a same historiographical undertaking, it is difficult to single out a strong coherency. For instance Jacob Brucker, the main proponent of history of philosophy in German Enlightenment, developed very specific and different approaches according to the various philosophers he dealt with. By reconstructing the philosophical endeavor of Ramus he elaborated a complicated, learned, and creative history of anti-Aristotelianism (see the contribution by D. Couzinet). On the contrary, his broad-brush account of Fārābī's thought was based on bio-bibliographies which were, by his own admission, partially outdated (see the contribution by N. Germann).

Furthermore, certain philosophers played a special role within some particular historiographical undertaking. A striking example is provided by the figure of Maimonides as it was reconstructed and used in the context of the Wissenschaft des Judentums (see the article by Ch. Adorisio). Goals and interests vary according to the different historiographical methods, projects, and endeavors. The Wissenschaft des Judentums sought to implement a cultural policy and regarded Maimonides as its forerunner, whereas other historiographical undertakings pursued nationalistic purposes: certain medieval thinkers were praised because they had announced or anticipated the birth of a national spirit or soul in the dark ages (see the studies by A. Power, S. Negri

and J. Rubio on, respectively, Roger Bacon, Henry of Ghent and Ramon Lull).

While such figures played a positive role by embodying philosophical systems or political purposes, others have been received in the history of philosophy with difficulty or delay. They entered the history of philosophy in a roundabout way. As G. Piaia puts it, the history of law contributed in a significant way to the study of Marsilius of Padua's philosophical thought. In this case, the history of political philosophy has in turn a political history. Focusing on the knowledge policies, E. Anheim stresses the ambiguous reception of Petrarch who seemed to straddle two modern disciplines, namely literary history and history of philosophy. In the case of al-Fārābī the negative prejudice that the Orientalists had toward (Arabic) philosophy intensified the general pejorative assessment of medieval culture (see N. Germann's article). As for Avicenna, he had been primarily regarded as a physician for a long time before his philosophy was received and reconstructed by historians of philosophy (see O. Lizzini).

Moreover, instead of representing otherness, the Middle Ages might also serve as a projection surface for modernity and modern debates. Historians of philosophy involved, for example, Andrea Cesalpino in modern debates on Spinozism and pantheism, asserting that such doctrines were already identifiable before Spinoza (see Z. Radeva). Similarly, M. Meliadò demonstrates the significance of a Catholic antimodernist movement for the reception of Nicholas of Cusa in the history of philosophy properly speaking. Finally, R. Imbach investigates the delicate case of William of Ockham as he has been studied from the twentieth century up to the present; he thus reflects on contemporary practices in the field of philosophical historiography.

Regarded as a whole, this volume first highlights strong and changing disciplinary entanglements. This observation stresses the need of *historicizing interdisciplinarity* considered as both a method and a result. Second, it reveals the *political character* of *history of philosophy*; far from being an isolated and purely speculative discipline that would be preserved from social requirements, it has always been implicitly or explicitly oriented towards contemporary debates and often served political aims.

Bibliography

- H. S. Becker (1963), *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, New York: The Free Press of Glencoe.
- Bernard Bolzano, 'Ueber Hegel's und seiner Anhänger Begriff von der Geschichte überhaupt und insbesondere von der Geschichte der Philosophie', in Bernard Bolzano, *Drei philosophische Abhandlungen, welche auch von Nichtphilosophen sehr wohl verstanden werden können, und vier akademische Reden von allgemein menschlichem Interesse*, ed. Fr. Prihonsky, Leipzig: C. H. Reclam, 1851, p. 23–52.
- [André François Boureau-Deslandes] (1742), Histoire critique de la philosophie, ou l'on traite de son origine, de ses progrez, & des diverses Révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre tems. Second edition, 3 vols, London: J. Nourse (first published in 1737).
- M. Brelage (1962), 'Die Geschichtlichkeit der Philosophie und die Philosophiegeschichte', in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16/3, p. 375–405.
- Franz Brentano, 'Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand (1895)', in Franz Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Auguste Comte*, ed. O. Kraus, Leipzig: F. Meiner, 1926, p. 1–32.
- Johann Jacob Brucker (1731–1737), Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie, 7 vols & Appendix, Ulm: D. Bartholomäi & Sohn.
- -, (1766–1767), Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Second edition, 4 vols & Appendix, Lipsiae: Weidemannus & Reichius (first published in 1742– 1744).
- Johann Gottlieb Buhle (1793), Geschichte des philosophirenden menschlichen Verstandes, Lemgo: Meyer.
- Jacob Burckhardt, Gesammelte Werke, 10 vols, Basel/Stuttgart: Schwabe, 1955–1959, IV: Weltgeschichtliche Betrachtungen über geschichtliches Studium (1956).
- L. Catana (2013), 'Philosophical Problems in the History of Philosophy. What Are They?', in M. Laerke & J. E. H. Smith & E. Schliesser (eds), *Philosophy and its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, Oxford et al.: Oxford University Press, p. 115–133.
- I. Degenhardt (1967), Studien zum Wandel des Eckhartbildes, Leiden:
 E. J. Brill (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 3).

- Joseph-Marie Degérando (1822–1823), Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée, 4 vols, Paris: A. Eymery & Rey & Gravier & Aillau (first published in 1804).
- Ch. Delacroix (2010), 'Acteur', in Ch. Delacroix et al. (eds), *Historiog-raphies. Concepts et débats*, II, Paris: Gallimard (Folio Histoire, 180), p. 635–647.
- Wilhelm Dilthey, 'Erstes einleitendes Buch der "Einleitung in die Geisteswissenschaften": Übersicht über den Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes, in welcher die Notwendigkeit einer grundlegenden Wissenschaft dargetan wird (1883)', in Wilhelm Dilthey, Texte zur Kritik der historischen Vernunft, ed. H.-U. Lessing, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983 (Sammlung Vandenhoeck), p. 35–88.
- M. Espagne (2004), En deçà du Rhin. L'Allemagne des philosophes français au XIX^e siècle, Paris: Cerf (Bibliothèque franco-allemande).
- K. Flasch (2010), Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, München: C. H. Beck.
- Jakob Friedrich Fries (1837–1840), Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung, 2 Bde, Halle: Waisenhaus.
- F. Furet (1975), 'De l'histoire-récit à l'histoire-problème', in *Diogène*, 89, p. 113–130.
- Jacopo Gaddi (1648), 'Avicenna', in Jacopo Gaddi, *De scriptoribus non ecclesiasticis Graecis, Latinis, Italicis [...]*, I, Florentiae: A. Massa, p. 55–56.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, 20 vols, ed. E. Moldenhauer & K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969–1971, XVIII: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (1971).
- Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, ed. H. D. Irmscher, Stuttgart: Ph. Reclam, 1990 (first published in 1774).
- Peder Hjort (1823), Johan Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf, Kopenhagen: Gyldendal.
- Georg Horn (1655), Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis & uita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur, Lugduni Batauorum: J. Elseuirius.
- C. König-Pralong (2009), 'L'histoire de la philosophie médiévale

- depuis 1950: méthodes, textes, débats', in *Annales HSS*, 64/1, p. 143-169.
- -, (2016), Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan, Paris: J. Vrin (Conférences Pierre Abélard).
- M. Laerke (2013), 'The Anthropological Analogy and the Constitution of Historical Perspectivism', in M. Laerke & J. E. H. Smith & E. Schliesser (eds), *Philosophy and its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, Oxford et al.: Oxford University Press, p. 7–29.
- B. Lepetit (1995), 'L'histoire prend-t-elle les acteurs au sérieux?', in *Espaces Temps*, 59–61, p. 112–122.
- S. Loriga (2010), *Le Petit x. De la biographie à l'histoire*, Paris: Seuil (La Librairie du XXI^e siècle).
- L. Malusa (1993), 'Johannes Gerardus Vossius (1577–1649)', in G. Santinello & C. W. T. Blackwell (eds), *Models of the History of Philosophy*, I: *From Its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica'*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 135), p. 222–235.
- Pierre-Sylvain Maréchal, 'Abailard, (Pierre)', in Pierre-Sylvain Maréchal, *Dictionnaire des athées, anciens et modernes*. Deuxième édition, augmentée des supplémens de J. Lalande, de plusieurs articles inédits, et d'une notice nouvelle sur Maréchal et ses ouvrages, ed. J. B. L. Germond, Bruxelles: J. B. L. Germond, 1833 (first published in 1799–1800), p. 1–2.
- Frédéric Morin (1852), De l'histoire de la philosophie scolastique et de ses rapports avec la question religieuse, Lyon: L. Boitel.
- K. Mulligan (1997), 'Sur l'histoire de l'approche analytique de l'histoire de la philosophie: de Bolzano et Brentano à Bennett et Barnes', in J.-M. Vienne (ed.), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris: J. Vrin (Problèmes & controverses), p. 61–103.
- O. G. Oexle (1996), Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 116).
- Antoine-Frédéric Ozanam (1839), Dante et la philosophie catholique au treizième siècle, Paris: Debécourt.
- François-André-Adrien Pluquet (1762), 'Abaelard, (Pierre)', in François-André-Adrien Pluquet, *Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne, ou*

- Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes, I, Paris: Nyon/Barrois/P. Fr. Didot, p. 1–11.
- R. Quinto (2001), *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova: Il Poligrafo (Subsidia Mediaevalia Patavina, 2).
- Ernest Renan (2004), *Averroès et l'averroïsme*, Paris: Ennoïa (first published in 1852).
- Th. Ricklin (2002), 'Die aetas triplex der Scholastik. Zur philosophiehistorischen Genese einer verfemten Epoche', in E. Angehrn & B. Baertschi (eds), *Philosophie und Philosophiegeschichte / La phi*losophie et son histoire, Bern/Stuttgart/Wien: P. Haupt (Studia Philosophica, 61), p. 153–175.
- G. Santinello & G. Piaia (eds, 1993-), *Models of the History of Philoso-phy*, 5 vols, Dordrecht et al.: Kluwer/Springer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas).
- August Wilhelm von Schlegel, 'Dante. Ueber die göttliche Komödie', in August Wilhelm von Schlegel, Sämtliche Werke, III: Poetische Uebersetzungen und Nachbildungen nebst Erläuterungen und Abhandlungen, ed. E. Böcking, Leipzig: Weidmann, 1846, p. 199–230 (first published in 1791).
- U. J. Schneider (1991), 'L'éclectisme avant Cousin. La tradition allemande', dans *Corpus*, 18–19, p. 15–27.
- S. Shapin & A. Thackray (1974), 'Prosopography as a Research Tool in History of Science: The British Scientific Community 1700–1900', in *History of Science*, 12/1, p. 1–28.
- Thomas Stanley (1655–1660), *The History of Philosophy*, 3 vols, London: H. Moseley & Th. Dring.
- Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Grundriss der Geschichte der Philoso*phie für den akademischen Unterricht. Fünfte vermehrte und verbesserte Auflage oder dritte Bearbeitung, ed. A. Wendt, Leipzig: J. A. Barth, 1829 (first published in 1812).
- Dietrich Tiedemann (1791–1797), Geist der spekulativen Philosophie, 6 vols, Marburg: Akademische Buchhandlung.
- P. Veyne (1971), Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie, Paris: Seuil (L'Univers historique).

NADJA GERMANN

Freiburg

'PRÈS DU BERCEAU D'UNE RELIGION FANATIQUE': AL-FĀRĀBĪ IN MODERN HISTORIOGRAPHY*

1. Introduction

Whoever has some basic knowledge of Arabic philosophy would concur that al-Fārābī is one of the most important philosophers of the Islamic world. In the numerous introductions, companions, histories, etc., dedicated to Arabic or Islamic thought he is not only consistently mentioned, but also listed among the towering figures in the field, overshadowed by only a few even more outstanding thinkers, such as Avicenna and Averroes. Thus, for instance, in the perhaps most recent encyclopedic overview of his philosophy, he is introduced as follows:

Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī (*d.* 339/950), sometimes referred to as the 'Second Teacher' in the Arabic tradition (after the 'First Teacher', Aristotle), was one of the foremost Arabic philosophers of the early, classical Islamic period. He was a polymath who wrote on a wide variety of topics, ranging from music, astronomy, astrology, and geometry, to physics, metaphysics, ethics, and the historical evolution of philosophy and religion. He had a decisive impact on the development of Arabic logic, cosmology, and metaphysics in particular, and his works are cited by luminaries as varied as Ibn Sīnā (Avicenna, *d.* 428/1037), Ibn Bājja (*d.* 533/1139), Ibn Rushd (Averroës, *d.* 594/1198), and Maimonides (*d.* 600/1204).

^{*} Quotation in the title from Condorcet 1795, p. 155. I would like to thank K. Meredith Ziebart who kindly corrected the English of this paper.

¹ Janos 2015.

From this quote and its likes we can conclude that al-Fārābī excelled as a philosopher both 'intrinsically', i.e., in virtue of the quality of his writings, and 'extrinsically', i.e., due to the impact his thought had on posterity. He wrote on a broad range of subjects and influenced thinkers like Avicenna and Averroes. However, while these seem to be fairly uncontroversial observations, generally accepted by current research, there was and still is dissent regarding al-Fārābī's particular achievements. In the present quotation, logic, cosmology, and metaphysics are especially highlighted. There are, however, other views; views, which propagate different emphases. See, for example, the next quote, the very first lines of a preface:

About eleven centuries ago, when any memory of the true meaning of classical political philosophy was on the verge of disappearing from the earth, Alfarabi [...] launched from within the world of Islam an extraordinary project of resuscitation. [...] Through his commentaries, logical treatises, and above all his writings in political philosophy, Alfarabi succeeded to an extraordinary degree [...]. He spawned a great tradition of Aristotelian/Platonic political philosophy in the medieval world of Islamic and Arabic culture [...]. Yet this success incurred, over time, severe costs. On the political and religious level, there arose a reaction within Islam [...] that eventually culminated in the successful persecution and eradication of philosophy.²

While in this second citation, al-Fārābī's predilection for logic is still mentioned, even though in passing, cosmology and metaphysics have been replaced by political philosophy. Moreover, here he is presented as being surrounded by an increasingly hostile environment: an environment dominated by a religion whose representatives ultimately succeeded in extinguishing philosophy and, along with it, rationality altogether.

In view of the existence not only of somewhat contradictory narratives with respect to al-Fārābī and his philosophy, but also of tendencies, if not downright schools, within the framework of current al-Fārābī scholarship, the question concerning their origin arises: in what is present-day research on al-Fārābī rooted?

² Butterworth & Pangle 2001, p. vii.

Moreover, whence did it take its starting point? And, most importantly, how was al-Fārābī perceived and depicted in modern historiography? It is, basically, these questions which I propose to pursue in this paper, well aware that what I have to offer cannot be more than a first approximation, a mere draft or *esquisse*, given the quasi absence of historiographical studies dedicated to al-Fārābī's thought. Therefore, in order to get a clearer notion of al-Fārābī's place and role in modern European history of philosophy, two issues first need to be tackled, namely, (a) what modern scholars knew about al-Fārābī and (b) what sources they possessed and used.

2. Prelude: al-Fārābī in Medieval and Early Modern Europe

As is well established, al-Fārābī became known in the West already during the Middle Ages. He is among those philosophers some of whose writings were translated from Arabic into Latin in the twelfth century. These writings are the *Epistle on the Intellect (Risāla fī l-ʿaql)*, *Enumeration of the Sciences (Iḥṣāʾ al-ʿulūm)*, *Directing Attention to the Way to Happiness (Tanbīh ʿalā sabīl al-saʿāda*), moreover his summary of Aristotle's *Physics* (books V–VIII), the *Distinctio Alfarabii super librum Aristotelis ʿDe naturali auditu*' whose Arabic original is lost, and the *Didascalia in 'Rhetoricam*', likewise only extant in Latin.³ In comparison to

³ The most recent overview of Farabian œuvres translated into Latin during the Middle Ages is Burnett 2010, p. 816-817. Note that the Enumeration of the Sciences (referred to as On the Classification of the Sciences in Burnett 2010) was translated twice, by Dominicus Gundissalinus, c. 1160/90, and by Gerard of Cremona, before 1187. Several entries in this list meanwhile count as spurious or doubtful (thus the 'Uyūn al-masā'il, referred to as The Sources of the Questions; see Rudolph 2012, p. 368, who lists it among 'Umstrittene und unechte Schriften'), are extant only as fragments (e.g., On 'De Interpretatione'), or are mentioned in other sources but have not (yet) been found and/or identified (e.g., On 'Posterior Analytics'). On Farabian writings translated into Latin, cf. also Puig 1994, p. 15–17, with a focus on Spain. In this article too, some of the writings ascribed to al-Fārābī are spurious or doubtful: beyond the above-mentioned '*Uyūn al-masā*'il, this concerns the *Kitāb marātib al-'ulūm*, associated by Puig 1994, p. 16, with the De ortu scientiarum; while the Kitāb marātib is not even mentioned by Rudolph 2012, the Latin De ortu (referred to as On the Rise of the Sciences in Burnett 2010 and strongly inspired by al-Fārābī's Enumeration) is listed as anonymous but tentatively ascribed to Dominicus Gundissalinus by Burnett 2010, p. 817.

the number of treatises and commentaries he actually wrote, this is only a tiny fraction. Moreover, if one were to assess al-Fārābī's particular philosophical strengths and interests on the basis of these translations, one would have to conclude that his emphases are, first, on natural philosophy, particularly theory of intellect and physics; second, on theory of science; and third, on the problem of human happiness. Notably, it would only be indirectly, in connection with these latter two areas, that one might be inclined also to ascribe to al-Fārābī some interest in political philosophy as well as in religion, a topic usually associated with political philosophy. By contrast, from the bulk of his logical writings (constituting approximately one third of his entire œuvre), only the *Didascalia in 'Rhetoricam'* were available, a treatise whose topic, in the Latin tradition, would doubtlessly be related to the *trivium*, but not necessarily to logic.

With regard to the reception of al-Fārābī's writings during the Middle Ages, it cannot be denied that they exerted some influence, specifically his *Epistle on the Intellect* as well as his *Enumeration of the Sciences*. However, from the outset he is overshadowed by Avicenna, on the one hand, and Averroes, on the other. The Latin thinker who, it appears, cites him the most is Albert the Great; it was primarily through his writings as well as

⁴ For the most up-to-date list of al-Fārābī's works see Rudolph 2012, p. 364–368.

⁵ From a contemporary perspective, this association might come across as somewhat strange. However, in al-Fārābī's thought, there is a close link between politics and religion, since to him religion is actually an instrument of politics, inasmuch as it is a means of (morally valuable) government. For further details and references, see Germann 2016.

⁶ It should be mentioned that the Arabic tradition accepted the 'long *Organon*' of the Alexandrian school, which is to say that for scholars like al-Fārābī the *Rhetoric* and *Poetics* count as logical treatises. The most comprehensive study of (Aristotelian) rhetoric and poetics in Arabic philosophy is still Black 1990. The role and classification of rhetoric and poetics in the Latin Middle Ages was controversial (due to the presence and, at least in part, prevalence of the 'short *Organon*'); see, among others, Dahan & Rosier-Catach 1998; Black 1997; Dahan 1990.

⁷ On the impact which al-Fārābī's theory of intellect had on subsequent thinkers, see further below in this section of the paper. His classification of the sciences was fairly influential; thus, it is his *Enumeration* which is in the background of *De diuisione philosophiae* authored by Gundissalinus, i.e., one of the translators of this treatise, cf. Fidora 2003. On the classifications of the sciences and their Arabic background more generally, see Hugonnard-Roche 1984.

through Averroes' commentaries on Aristotle, chiefly those dealing with his infamous theory of intellect, that al-Fārābī's name was transmitted to the later Middle Ages. Thus, we can safely say that at the verge of Modernity, al-Fārābī was recognized as an important philosopher, a 'forerunner' of sorts; however, his works were hardly studied in their own right. With this background, let us now pursue the question of what al-Fārābī's fate was during the modern era. In order to better understand the processes involved in the constitution of his reputation, a brief look into the early modern period, i.e., into Renaissance humanism, is imperative.

Al-Fārābī's reception during the sixteenth century and his 'future' place in the frame of modern histories of philosophy was strongly affected by the clashes between the humanists and those scholars who defended scholasticism with its recourse to the medieval Latin translations of Aristotle and, among others, his Arabic commentators. From a humanist point of view, the medieval translations were mediocre and called for replacement with new translations, if not with the Greek texts themselves. While this concerns chiefly the text body at the core of scholastic teaching, the *corpus aristotelicum*, the question remains of what happened to the Arabic commentators: was there any avail in continuing to study their works, according to the humanists? As a matter of fact, there was; however, the benefit of reading any of the Arabic writings was considered to be limited precisely to

⁸ At first glance, one might suppose that the *Didascalia in 'Rhetoricam'* are an exception to this rule; however, despite al-Fārābī's impact on the theory of rhetoric in the later Middle Ages, the source often is not the *Didascalia* but rather the respective section of his *De scientiis*; see Rosier-Catach 1998, here particularly p. 106–110; cf. also, with a focus on Roger Bacon, König-Pralong (forthcoming).

⁹ For this constellation, see Klein-Franke 1980, p. 17–52.

¹⁰ As research has already observed on various occasions, even though the humanists insisted on the superiority of the Greek original texts, only a minority was able to read Greek sufficiently well in order to actually work directly with Greek texts. The majority, by contrast, had to rely on translations, which lends their *credo* a somewhat ironic twist. See, for instance, Klein-Franke 1980, p. 19: 'Nur wenige Humanisten konnten Griechisch, kaum einer verfügte auch über nur geringe Kenntnisse der arabischen Sprache, und doch hielten sie die Araber, auf Grund der lateinischen Versionen, für Betrüger und Schwindler'. We will return to this prejudice below.

the extent to which they had contributed to preserving or, hypothetically, expanding on the ancient Greek sciences. And this extent was measured by the humanists, based on their criteria and their familiarity with Arabic philosophy and science – or rather, as is likewise well known, on their prejudices and biases, substituting for familiarity with Arabic texts and sources.

A famous example of this stance is Ludovicus Vives (1493–1540) who, for instance, in the fifth book of his *De disciplinis* (1531), assesses Averroes' quality as a commentator of Aristotle, himself already a highly obscure author, on Vives' account: 11

Nam quid tandem adferebat [sc. Averroes], quo in Aristotele enarrando posset esse probe instructus? non cognitionem ueteris memoriae, non scientiam placitorum priscae disciplinae, & intelligentiam sectarum, quibus Aristoteles passim scatet. [...] pro [P]olo Ptholomaeum ponit, pro Prothagora Pythagoram, pro Cratylo Democritum, libros Platonis titulis ridiculis inscribit: & ita de iis loquitur, ut uel caeco perspicuum sit literam eum in illis legisse nullam. [...] Aristotelem uero quomodo legit, non in sua origine purum & integrum, non in lacunam Latinam deriuatum, non enim potuit linguarum expers, sed de latino in Arabicum transuasatum. 12

This quote is a neat example of the hostility the humanists harbored against 'the Arabs' in general, even though it is far from the most polemical. ¹³ Unfortunately, I did not find a similar citation issuing from nearly the same period with al-Fārābī as its target; so I had to content myself with this mention of Averroes, the commentator par excellence of the medieval scholastics. The main point of criticism, which cannot surprise, concerns language:

¹¹ On Vives and his critical stance *vis-à-vis* Aristotle, see Casini 2012; specifically on the *De disciplinis*, Del Nero 1991.

¹² Ludovicus Vives 1551, p. 167.

¹³ For 'juicier' examples, see Klein-Franke 1980, particularly p. 33–42 (on Leonhard Fuchs (1501–1566)). Notably, it also seems to be around this period that religious arguments first appear in the framework of the anti-Arabic polemics, see Klein-Franke 1980, p. 33, subsequent to a quotation from Symphorien Champier (1472–1539), dating from the first half of the sixteenth century: 'Hier tritt uns in der antiarabischen Einstellung der Humanisten zum ersten Male ein religiöses Argument entgegen: Averroes wird zum Leugner der drei Offenbarungsreligionen erklärt. Das spricht ihm die Fähigkeit ab, die Wissenschaften der Antike – wohlgemerkt der heidnischen – getreu zu vermitteln'.

accordingly, the Arabic translations are so far from the Greek original – Vives believes that they are based on Latin translations and not vice versa! – that they end up being severely diluted and distorted copies. Moreover, as Vives intimates, Averroes had no background in ancient history and therefore misunderstood Aristotle's references to previous thinkers in his doxographies. Finally, Averroes pretended to know Plato, while it is clear from what he writes, Vives is convinced, that he had not read a single line of his œuvre.

The prejudices against the Arabs brought forward by the humanists have already been studied by previous research. ¹⁴ However, what is significant for our topic with regard to the historical constellation are the following three points. First, it is striking to see that the humanist criticism often departs from a wrong factual basis. While in this quote here Vives reproaches Averroes for not having known Plato or ancient Greek history, his own remark concerning the bad translations displays that he himself was at least just as ignorant with respect to the chronological order in which the Greek texts had been transmitted from one linguistic sphere to the other. ¹⁵ Second, the disapproval of the Arabs advanced by the humanists does not primarily involve doc-

¹⁴ See the reference given above, note 13; cf. particularly Klein-Franke 1980, p. 35-37, for instance p. 35-36 (citing Fuchs in German translation): 'Bei den Arabern dagegen stößt man schier auf nichts, was nicht ranzig und übelriechend ist. [...] Fast alles, was sie lehren, widerspricht nämlich der Wahrheit [...] Die Araber waren bekanntlich nur die Kopisten aller Früheren, besonders der Griechen, gewesen. [...] Alles haben sie in Verwirrung und Unordnung gebracht [...] Wieviel sich auch die Araber angestrengt haben, so haben sie doch nur wie die Drohnen aus fremder Arbeit Nutzen gezogen' und 'durch ihren ekelhaften Kontakt, nach Art der Harpyen, alles besudelt. [...] So wie ich schon seit langem der Meinung bin, die Araber seien ganz unerträglich, so meine ich heute, daß von allen Schultraditionen die Araber als die schlimmsten Verführer, ja geradezu als Henker zu vernichten und zu ächten seien'. Cf., here again, the notion that 'the Arabs' lie and deceive, already noted above at n. 10. See also König-Pralong 2016, p. 57, who remarked on the peculiar ideas of both humanist and Enlightenment scholars about the sequence in which the Greek philosophical texts were translated (namely, first into Latin and only subsequently into Arabic).

¹⁵ In this connection, it is instructive to see Klein-Franke's general assessment of the humanists blatant historical ignorance coupled with far-reaching judgments, Klein-Franke 1980, p. 32: 'Ohne Gefahr zu laufen korrigiert zu werden, konnte man in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts, von historischer Kenntnis unbelastet, [...] die unsinnigsten Ansichten über die Araber verbreiten'.

trinal points. To be sure, we do find criticisms of Averroes' theory of intellect, of the alleged or actual errors Avicenna committed in his *Canon medicinae*, and the like. However, the direction of impact does not aim at these details. Rather, what is at stake is a notion which we will encounter again in the eighteenth and nineteenth centuries: the notion of the Arabs' general inferiority; an inferiority which is at once linked with this people itself (its intrinsic nature) and its religion (the religion of an impostor). ¹⁶

Third, and this is related to the two preceding points: my failure to find a humanist quote explicitly mentioning al-Fārābī, the central figure of this paper, is symptomatic. The humanists did not actually study the Arabic philosophical texts translated into Latin during the twelfth century. Therefore, they hardly had the chance to come across the few Farabian writings extant in Latin which, as an effect, could not furnish the basis for their criticism. The peculiarity that, nevertheless, the humanists associated a certain number of names with 'the Arabs', i.e. primarily, Averroes, Avicenna, Mesue, and Serapion, is due to another reason. 17 Their at first glance perhaps at least partially surprising selection of targets can be explained in connection with two particular fields of philosophical and scientific activity often related to Renaissance humanism in current scholarship: on the one hand, the new wave of Averroism issuing from northern Italy coupled with the condemnation of Averroism at the Fifth Lateran Council (1512-1517); on the other hand, a reinforced and methodologically modified interest in medicine. 18 While Averroes is the obvious champion of the first field; Avicenna, Mesue, and Serapion are typically linked with the second field and considered the vanguards not only of Arabic medicine, but also, and even worse, of scholastic medicine. 19

¹⁶ See, for instance, the above-mentioned Ludovicus Vives 1551, p. 171: '[...] nam & Abenrois doctrina & metaphysica Auicennae, denique omnia illa Arabica uidentur mihi respicere delyramenta Alcorani, & blasphemas Mahumetis insanias, nihil fieri potest illis indoctius, insulsius, frigidus'.

 $^{^{17}\,}$ Cf. Klein-Franke 1980, p. 47. On Mesue (Yūḥannā ibn Māsawayh, c. 777–857), see Sezgin 1967–2015, III, p. 231–236; Vadet 2012. On Serapion (Serapion the Younger), see Harvey 2008.

¹⁸ Probably the most recent study addressing both issues is Hasse 2016.

¹⁹ In a more general form, this is a peculiarity already observed by Klein-Franke 1980, p. 22: 'Die Kritik an der arabisch-lateinischen Tradition hätte sich

As a consequence, if al-Fārābī was known at all, it was in the first place indirectly, either through quotes and references in scholastic texts - i.e., first and foremost, in Albert the Great - or, particularly, in connection with Averroes' writings which were at the core of the controversies fought out about the theory of intellect.²⁰ Regarding our point of departure in history, the emergence of Modernity, we must, hence, conclude that al-Fārābī did not attract particular attention, neither as a positive nor a negative hero. For the humanists, he was neither a 'forerunner' nor an 'outsider': he was basically non-existent. This observation leaves us somewhat bewildered: if al-Fārābī did not range among the great luminaries of philosophy throughout the centuries, when and how did he acquire his fame as one of the 'great medieval thinkers', as transmitted by any current handbook, companion, and the like and evinced by the heaps of literature on his thought? To approximate a reply to this question, we need to move on in history a little.

3. Al-Fārābī in the Age of Enlightenment

The cloud of anonymity encompassing al-Fārābī began to disperse when, in the late sixteenth and early seventeenth century,

wohl niemals so polemisch entwickelt, wenn sie bloß einen literarisch-historischen Vorwurf gehabt hätte. [...] Das war aber nur die nach außen hin sichtbare Seite des Problems. Selber reichte es viel tiefer: die arabisch-lateinische Tradition war tief im Mittelalter verankert [...].'

²⁰ As usually, there are exceptions to the rule. Thus, al-Fārābī's *Didascalia* in 'Rhetoricam' were edited in the form of excerpts in 1481 and 1515. Also, his De intellectu was printed together with Avicenna's philosophical works in 1508 and 1638; this latter edition moreover includes al-Fārābī's De scientiis in the translation of Dominicus Gundissalinus. For this, see Hasse 2016, p. 330-331 ('Appendix', s.n. 'Alfarabi'), who adds 'that Alfarabi's few Renaissance readers conceived of him as a commentator of Aristotle. This is also how the bio-bibliographers Foresti da Bergamo, Hartmann Schedel, and Johann Staindel refer to him [...] The very short printing history of Alfarabi should not obscure the fact that the Renaissance reception of Alfarabi as an Aristotelian philosopher profited much from the boom of Averroism. Through the works of Averroes, Alfarabi's philosophical positions were better known than in the Middle Ages'. In this connection (n. 66), Hasse gives two references to A. Nifo (De intellectu) who discusses 'arguments by Alfarabi'. I am grateful to Dag N. Hasse who generously shared the section on al-Fārābī with me prior to the publication of his monograph.

several scholars immersed themselves in serious study of the Arabic language as well as the preparation of editions and translations of hitherto unknown Arabic texts.²¹ Meanwhile, in light of our interest in the features of modern historiography, the nature of these texts is worth contemplating. For what was edited and translated (either into Latin or into vernacular languages, particularly, English) were not critical editions and more faithful re-translations of already available philosophical and scientific texts; it was not editions and translations of other philosophical and scientific texts by those thinkers known from the Middle Ages either. Rather, with the notable exception of the *Philosophus* autodidactus (Hayy ibn Yaqzān) by Ibn Tufayl, edited and translated by father and son Edward Pocock, it was not philosophical and scientific texts at all, but literary works, chiefly belonging or related to the genre of bio-bibliographical dictionaries; a genre, which began to flourish in the Islamic world already during the eighth/ninth century.²² Accordingly, as we will see, the information these texts conveyed about the individuals included in these œuvres is of a specific nature, to wit, these books neither elaborate on philosophical ideas, nor do they present anthologies or substantial summaries of the doctrines defended by the respective luminaries. In other words, the increase of data concerning philosophical teachings, positions, and arguments, which these

²¹ As Klein-Franke 1980, p. 52–53 (and more often) remarks, around the early seventeenth century a paradigmatic shift can be observed: '[M]it einem Verzug von mehr als hundert Jahren', Arabists (Klein-Franke's expression is 'Arabisten', in line with the historical practice of distinguishing 'humanists' and 'Arabists') began 'den wichtigsten Beitrag ihrerseits zu liefern: die systematische Erforschung der arabischen Sprache und die dem Stand der damaligen Philologie entsprechenden ersten zuverlässigen Editionen und Übersetzungen arabischer literarischer Werke'. He associates this shift primarily with names such as Johannes Elichmann (c. 1600–1639), Claudius Salmasius (Claude Saumaise, 1588–1653), and Thomas Erpenius (van Erpe, 1584–1624).

²² For an introduction into this kind of literature, see al-Qadi 2006, with references to sources and secondary literature. Among the older literature, still see with benefit the surveys of Khalidi 1973; Gibb 1962. On the reception of this literature in the Latin West and its role in the formation of the history of philosophy as a 'discipline universitaire alors naissante', see König-Pralong 2016, p. 49–51, the quotation 51. Note, however, that (in slight contrast to the indications in König-Pralong 2016, p. 50, n. 3) Hottinger only edited (but did not translate) Leo Africanus who had written his *De uiris* directly in Latin, cf. below with note 30.

works offer, is fairly limited. Let us have a closer look at these sources, which became available in translations (or summaries and excerpts) and, hence, accessible for non-Arabists around the midseventeenth century.

The most important among these sources from our perspective is the Arabic version of Bar Hebraeus' (1225/6-1286) copious Chronicon syriacum, edited, translated, and published by Edward Pocock (the father) first as Specimen historiae arabum (1650), including only the pre-Islamic era (nonetheless, as we will see, it also contains several remarks on al-Fārābī), and second as Historia compendiosa dynastiarum (1663), now also embracing the later historical periods.²³ In addition, there are a number of further sources, also mostly from the thirteenth century, which are either more limited in their range or used by Arabists in their own works but not (completely) translated, which is why they could be drawn on only indirectly, through the texts produced by these Arabists. Among these 'secondary' sources are, (1) the chronicle of al-Makīn (1206-1280), translated into Latin and published under the title Historia saracenica by Thomas Erpenius (1584-1624) in 1625, with a focus on political history; ²⁴ (2) the geographical work of Abū al-Fidā' (Abulfeda, 1273–1331), edited by Johannes Gravius (1602–1652) in 1650,25 which likewise does not address philosophical or scientific issues as such.²⁶ (3) Important examples of sources used by Arabists in their writings (but not yet edited or translated independently) are, (a) the biographies of famous physicians and scholars by Ibn Abī Usaybi a (1203-1270), the 'Uyūn al-anbā' fī tabagāt

²³ Bar Hebraeus 1663. On Bar Hebraeus, see Segal 2012. On the activities of father and son Edward Pocock, see Daiber 1994.

²⁴ Al-Makīn 1625. On al-Makīn, see Moawad 2010. The book was actually completed and published posthumously by Jacob Golius (1596–1667), Erpenius' former student.

²⁵ This work (Abū al-Fidā' 1650), the *Taqwīm al-buldān*, was printed under the title *Chorasmiae et Mawaralnahrae*, hoc est, regionum extra fluuium Oxum descriptio ex tabulis Abulfedae Ismaelis Principis Hamah as the second part of a larger work usually referred to as *Epochae celebriores astronomis*, historicis, chronologis chataiorum, syro-graecorum, arabum, persarum, chorasmiorum usitatae: ex traditione Ulug Beigi. The first part of the *Epochae Celebriores* contains the chronological section of Ulugh Beg's (1394–1449) Zīj-i Sultānī (Tables of the Sultan).

²⁶ On Abū al-Fidā', see Gibb 2012.

al-aṭibbā'; ²⁷ (b) a bookseller's inventory encompassing more or less comprehensive biographical information about the respective authors as well as lists of œuvres, the Kitāb al-fihrist, composed by Ibn al-Nadīm (d. c. 995) in 987; ²⁸ and (c) Ibn Khallikān's (1211–1282) biographical dictionary, the Wafayāt al-a'yān wa-anbā' al-zamān. ²⁹ These latter three works, (a)–(c), were used, for instance, by the theologian Johann Heinrich Hottinger (1620–1667) in various writings which, in their turn, served as the basis for scholars not trained in Arabic; ³⁰ thus, for instance, even the alleged founder of modern history of philosophy, Jacob Brucker (1696–1770), still heavily relies on Hottinger. ³¹ This

²⁷ Ibn Abī Uṣaybi a 1884. On Ibn Abī Uṣaybi a, see Vernet 2012.

²⁸ Ibn al-Nadīm 2009. On Ibn al-Nadīm, see Fück 2012a.

²⁹ Ibn Khallikān 1968-1972. On Ibn Khallikān, see Fück 2012b. For an overview and assessment of the bio-bibliographical material on al-Fārābī which was produced in the Islamic world, see Gutas 1999. It is important to remark that among the narrative sources, one group stands out, as their authors are either younger contemporaries of al-Fārābī (al-Mas'ūdī, the above-mentioned bookseller Ibn al-Nadīm, and Ibn Hawqal) or most likely possess 'all accessible information on Fārābī because of [their] almost exclusive adherence to his philosophy' (Sā'id al-Andalusī, d. 1070); this group is therefore considered as particularly reliable. The other narrative sources were written during the twelfth century or later; they offer additional material which, however, often 'is obviously fabricated'. Among these texts range Ibn Abī Uṣaybi a, Ibn Khallikān, Abū al-Fidā ('who copied Ebn Kallekān'), and Ibn al-Qiftī (for this latter, see below with note 55), all quotes from Gutas 1999. In order to bring out the marked distinction between the first group of sources and the material used in Western historiography, I have printed (in English translation) in Appendix I the short passages on al-Fārābī contained in al-Masʿūdī, Ibn al-Nadīm, and Ibn Hawqal, while Appendix II embraces selected examples of Latin accounts based on material from the second group.

³⁰ It is worth mentioning that Hottinger also published a text, written in Latin already during the sixteenth century, but basically unknown prior to Hottinger's edition, namely, Leo Africanus, *De uiris quibusdam illustribus apud arabes*, in Hottinger, *Bibliothecarius quadripartitus* (1664); this text was re-edited by Fabricius, *Bibliotheca graeca* (1726). *De uiris* contains a number of biographies of Arabic philosophers and scientists which are obviously informed by the biobibliographical literature mentioned above, but, probably due to the fact that Leo Africanus did not have access to the original Arabic sources, contain substantial mistakes (e.g., as year of al-Fārābī's death he gives 388 of the Islamic calendar, i.e., 1010 CE, instead of 339/950). On Hottinger, see Loop 2013.

³¹ For Hottinger's use of, chiefly, Ibn Abī Uṣaybiʿa and Ibn al-Nadīm as well as on his writings, see Daiber 1994, p. 66–67. Beyond Ibn Abī Uṣaybiʿa and Ibn al-Nadīm, Daiber mentions Leo Africanus, *De uiris* as a further 'Arabic' source and draws attention to the role of Fabricius, *Bibliotheca graeca*, as another (indirect) transmitter of these sources. Cf., however, above, note 30.

raises the questions of what a non-Arabist scholar interested in the history of philosophy would take home from these newly available, direct and indirect sources; and what role al-Fārābī played in this context.

To approach these questions, a look into some of the just-mentioned material as well as the works based on it is instructive. To begin with the *Specimen*, Edward Pocock's translation of the pre-Islamic section of Bar Hebraeus' *Chronicon syriacum* to which Pocock appended a huge commentary, there is only one short mention of al-Fārābī in the main text. Related to the year 339 of the Islamic calendar (which corresponds to the year 950 CE), we read *morte philosophorum inter 'Arabes' facile principis, 'AlFarabii', celebrem.*³² The only additional information that can be found in the *Specimen* is contained in Pocock's *Authorum nomenclatura*, where he introduces al-Fārābī as follows:

AlFarabius] [...]³³ Abu Nasr Mohammed Ebn Tarchan AlFarabi, patriam scilicet habens [...] Farab, Turcarum urbem, [...] philosophorum apud Mohammedanos facile princeps, simulque [...] mundi contemptor egregius, uere philosophus. Mortuus est anno Hejrae 339 plusquam octogenarius.³⁴

³² Pocock 1806a, p. 122 (Pocock's italics, rendered here by single quotation marks).

³³ Here and with the following three parentheses (square brackets), the Arabic renderings of (1) al-Fārābī's full name, (2) his presumed birth place Fārāb, (3) his epithet 'philosophorum [...] princeps' (akbar falāsifat al-muslimīn), and (4) his depiction as 'mundi [...] egregius' (azhad al-nās fī dunyā), which Pocock quotes respectively, are omitted. All further parentheses and italics are Pocock's.

³⁴ Pocock 1806b, p. 357; in the margin, Ibn Khallikān (*Wafayāt*) and Abū al-Fidā' (*Taqwīm*) are mentioned as references. In the Arabic bio-bibliographical literature, the claim that al-Fārābī is of Turkish origin, his depiction as ascetic, and the reference to the high age (80 years) at which he died, derive from later sources, primarily from Ibn Khallikān. It is, hence, unlikely that Pocock knew the short passage in Ibn al-Nadīm 2009, I/2, p. 199, who maintains (see Appendix I.ii of this paper) that al-Fārābī was born in Fāryāb (a city in north-eastern Iran). Moreover, he does not seem to shed any doubt on the reliability of his sources. Pocock is among those orientalists who were very well acquainted with Ibn Khallikān's *Wafayāt*; it also serves as a chief source for his introduction to *Ḥayy ibn Yaqzn*, Ibn Ṭufayl's philosophical novel, which he and his son edited and translated (cf. the short remark above, at the beginning of this section).

Now, if we compare these few lines in the *Specimen* with the *Historia compendiosa*, Pocock's full translation of Bar Hebraeus, we will notice a number of distinctions. First of all, the passage dedicated to al-Fārābī in the *Historia* is a little more comprehensive. Thus, we now learn that from his hometown in Turkey he moved to Iraq, more precisely to Baghdad, where he studied philosophy sometime during the reign of the caliph al-Muqtadir (r. 908–932); later he left for Aleppo and lived as a sufi under the protection of Sayf al-Dawla (r. 945–967), the Ḥamānid prince; finally, he went to Damascus, where he died the very day of his arrival. ³⁵ Beyond these additional biographical details, however, we now also find a few remarks concerning al-Fārābī's philosophical activities:

[...] supra socios suos eminuit, eosque in ueritatis indagatione superauit, ac artis Logicae profunda eruit, eiusque arcana detexit; ac captu facilia reddidit, & quicquid ex ea ipsi opus fuit digessit in libros sensibus perspicuis & conceptibus subtilibus [refertos,] quibus de iis admonuit, quae ab *Alkindi* aliisque omissa fuerant de arte Analytica & discendi methodis: attingueruntque libri eius Logici, Physici, Metaphysici, & Politici finem sufficientem & scopum egregium.³⁶

At long last, al-Fārābī, the distinguished Arabic philosopher, has his entry onto the stage of modern historiography. Yet, the manner in which this happens is remarkable. His presentation consists of an accumulation of generalities: he is described as excelling over his colleagues, as surpassing them with respect to inquisitiveness, and as being highly efficient as an academic writer.³⁷

³⁵ Bar Hebraeus 1663, p. 208: 'Abu Nasr autem Eracum ingressus sedem Bagdadi fixit, ubi Philosophiae operam dedit [...] tempore AlMoktaderi [...]. Halebum autem profectus AbuNasr Alpharabi ad Saifo'ddulam Abu'lHasan Alim Ebn Abi'l Hija Ebn Hamdan ad tempus sub eius protectionem se continuit habitu Sufii. [...] inde cum eo Damascum profectus, ibi diem obiit' (Pocock's italics).

³⁶ Bar Hebraeus 1663, p. 208 (parenthesis and italics as in the edition). For the sake of convenient comparison, I have printed the sections on al-Fārābī (1) from Leo Africanus' *De uiris* in Appendix II.i and (2) from Pocock's introduction to *Hayy ibn Yaqzān* (based on Ibn Abī Usaybi a, Moses Narboni's Hebrew commentary on *Hayy ibn Yaqzān*, and Ibn Khallikān; cf. Daiber 1994, p. 74–75) in Appendix II.ii of this paper.

³⁷ This is a general feature, prevailing until the nineteenth century as we shall see; cf. the similar observation, here in relation to Hottinger, by Daiber 1994,

The only indication which is a little more specific consists in the Historia's emphasis on al-Fārābī's mastery of logic. While this feature, too, otherwise remains vague - the Historia does not summarize any concrete logical doctrines of al-Fārābī, but only intimates that he filled gaps left by al-Kindī and some ominous 'others' (alii) - an attentive reader, familiar with the medieval translations, should have been surprised: except for the Didascalia in 'Rhetoricam' none of al-Fārābī's logical treatises were known in Europe, and even the *Didascalia* would not usually be subsumed under the art of logic, as briefly adumbrated above. Our attentive reader, therefore, should have wondered why al-Fārābī deserved this eulogy, according to the *Historia*. As we shall see in what follows, none of the modern scholars did, underscoring once again our previous observation that no one took the pains to double check with the available medieval sources, let alone, to read them and actually study al-Fārābī's teachings themselves.

For the next century or so the features we just encountered and which are due to the specific nature of the literary genre to which the source material belongs, the bio-bibliographical dictionaries, determined the character of Western historiography. Biographical details are amassed, marvelous anecdotes added, while one looks in vain for substantial engagement with philosophical concepts and arguments.³⁸ A vivid example of this approach is the *Bibliothèque orientale* by d'Herbelot (1625–1695),

p. 66: 'The material Hottinger collected was, however, restricted to short notes on authors and works. These notes were rarely based on the works themselves and shed no light on their contents'.

³⁸ In this connection, it should be mentioned that already in the age of Pocock, Islamic or Oriental Studies faced increasing hostility. Thus, Daiber 1994, p. 72 mentions, with respect to William Laud, Pocock's former patron who was removed from his office as an archbishop in 1641, that 'Laud was removed not only because of enmity against him, but also because of growing antipathy in politics and religion to the study of foreign languages generally and the study of Islamic culture especially'. It is notable that precisely within the frame of this setting descriptions of philosophy and its fate in the Islamic world are subsumed under a narrative opposing philosophical rationality and religious dogmatics; cf. again Daiber 1994, p. 72: 'Thus Pocock could compare the conflict he faced at Oxford with the tension between religion and the "philosophical sciences" in early Islam' – a tension which, in the frame of the bio-bibliographical material produced in the Islamic world, was addressed only in later sources, not in those nearly contemporary with the rise and spread of the Greek-inspired rational disciplines such as Ibn al-Nadim.

published posthumously in 1697, after all a forerunner of the *Encyclopaedia of Islam*, one of the current standard reference tools in the field of Islamic Studies from whose third (online) edition the first quotation of this paper was taken.³⁹ Almost one third of d'Herbelot's entry on al-Fārābī is dedicated to a flowery depiction of al-Fārābī's first encounter with Sayf al-Dawla in front of this latter's court. With regard to al-Fārābī's contribution to philosophy, by contrast, d'Herbelot offers the usual commonplaces:

Ce Docteur étoit reputé le Phenix de son siécle, le Coriphée des Philosophes de son tems, et surnommé Maallem Tsani, le second Maître, duquel enfin Avicenne confesse avoir puisé toute sa science. [... |18| ...] Alfarabius est qualifié, par Ebn Khalecan, Acbar Filassefa al moslemin, le plus grand Philosophe des Musulmans, [...] et cependant plusieurs Docteurs Musulmans, des quels est Fakhreddin Razi, l'ont accusé d'impiété, et Gazali le range, avec Avicenne son disciple, parmi les Philosophes qui ont cru l'éternité du monde, quoy qu'ils admissent un premier moteur, ce qui passe chez les Mahometans pour un pur Athéisme. L'on attribue ordinairement à Alfarabius la traduction des Analytiques d'Aristote, sous le nom d'Anolouthica. 40

As this quotation evinces, most of the attributes ascribed to al-Fārābī in his quality as a philosopher are paraphrases of the bio-bibliographical literature. His proficiency in logic here resurfaces in the guise of al-Fārābī's alleged activity as a translator of Aristotle's *Analytics*. ⁴¹ There is only one new element which, however, is noteworthy, as it is symptomatic of this period: ⁴² according to d'Herbelot, al-Fārābī – but also Avicenna who is depicted as his student – is counted among those philosophers, who openly contradicted their religion. Therefore, they were

³⁹ On the *Encyclopaedia of Islam*, see the short description (focusing on the online editions) by Brill on their homepage http://www.brill.com/publications/online-resources/encyclopaedia-islam-online. On d'Herbelot, see Shojania 2003.

⁴⁰ D'Herbelot de Molainville 1777-1778, II, p. 17-18.

⁴¹ Remarkably, al-Fārābī is recurrently – but wrongly – described as a translator. So far I have not been able to identify the source of this misattribution.

⁴² Cf. above, note 38, with reference to Pocock and his context at Oxford.

accused of impiety and atheism by the theologians, represented here by al-Ghazālī (*d.* 1111) and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (*d.* 1209). We are here facing a general hermeneutic pattern which took root during the Enlightenment period: the notion of an irreconcilable antagonism between philosophy and religion in the Islamic world. It is likewise here, in this connection, as we can see, that al-Fārābī's image as one of the most outspoken enemies of religion and advocate of philosophy's superiority over theology took shape. ⁴³ There are, however, two more features whose emergence can be observed during the age of Enlightenment and which should, hence, briefly be addressed.

For one, while, as we have seen with the few examples adduced above, al-Fārābī as an individual thinker is presented – if at all – in only minuscule passages, more general depictions of the rise and evolution of philosophy in the Islamic world (among other regions) appear on the scene. 44 As an effect, the accounts of this period usually refrain from analyses of individual thinkers and specific texts or doctrines and instead present bird's-eye views, i.e., histories of philosophy of 'the Arabs' in general. The second feature distinguishing Enlightenment historiography is closely related. In the frame of these 'bird's-eye histories of philosophy', a certain number of attributes and assessments – depending on the respective author's own position – are introduced with the aim of evaluating the philosophical approaches across the ages as well as their impact on later periods. In this con-

⁴³ Cf., for instance, the case of Eusèbe Renaudot, discussed in Klein-Franke 1980, p. 70–84. Renaudot mentions al-Fārābī in passing, see Klein-Franke 1980, p. 84 (in German translation): 'Nach diesen Übersetzungen lasen den Aristoteles alle seine Erklärer: Ibn Sīnā im Orient, al-Fārābī, al-Ġazzālī (genannt Algazel) und Ibn Bāǧǧa (gewöhnlich Avempace genannt). [...] Seit al-Maʾmūn war es um die Philosophie so bestellt, daß wer auch immer sich zum Studium der Philosophie bekannte, bei der Volksmasse und bei jenen, die den abergläubischen Überlieferungen anhingen, unter dem großen Verdacht zu leiden hatte, ein Mißachter der Religion, Häretiker oder Atheist zu sein. Daher hat man sich oft gegen die Philosophen empört und al-Fārābī, Ibn Sīnā und Ibn Rušd geschmäht'. Thus, the motive of an irreconcilability of philosophy and religion, as this quote evinces, gradually becomes generally accepted.

⁴⁴ On the specific features of Enlightenment historiography, see Santinello & Piaia 1993-, III; König-Pralong 2016, particularly p. 20–21 (on the general features, with further references) and 47–62 (on the role of 'Arabic' philosophy in the age of the Enlightenment).

nection, the alleged conflict between faith and reason recurs. Yet, it is also in this connection that nationalistic tendencies find their entry into the history of philosophy, which gradually morphs into a history of national supremacy associated with a presumed 'nature' of the respective nation's thought or *esprit*. These general historiographical lines are well known, so it will suffice to focus on just one example of nearly a century after our last quote by d'Herbelot, namely, the *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* of the Marquis de Condorcet (1743–1794), published posthumously in 1795.⁴⁵

In a way, the *Esquisse* is a typical product of the Enlightenment era with its focus on the ups and downs of human reason – the *lumières* – across history. Simultaneously, it is a neat example of a specific French take on this history, emphasizing rationality and its eternal struggle with religious orthodoxy and superstition. ⁴⁶ The Arabs, referred to as 'les Arabes' – a designation well-established since Renaissance humanism, as we have seen – are discussed in the '[s]ixième époque' which, according to Condorcet, is constituted by the '[d]écadence des lumières, jusqu'à leur restauration vers le temps des croisades'. ⁴⁷ While the west of the ancient Roman Empire was in full decline, in the east – which means Byzantium, on his account – 'le peuple se livroit davantage aux querelles théologiques'. ⁴⁸ However, the Marquis is quick to add, '[a]ux extrémités de l'Asie, et sur les confins de l'Afrique, existoit un peuple qui, par sa position et son courage,

⁴⁵ On Condorcet cf., among others, Williams 2004. With a view to the period between the early seventeenth century, embracing scholars such as Pocock, and the late eighteenth century, that is, the era of Condorcet, note also the observation by Klein-Franke 1980, p. 67: 'In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts lässt sich ein deutlicher Niedergang der orientalistischen Studien erkennen. Das lag zum Teil daran, daß damals, wie auch noch für lange Zeit, die Orientalistik das private Interessengebiet einzelner Gelehrter war, die sich, jeder für sich, der Erforschung bestimmter Gebiete widmeten, ohne sich um die Ausbildung von Schülern zu kümmern. [...] Der Niedergang dieser Studien drückte sich u. a. darin aus, daß die Forschungen eines Salmasius oder Pocock bestenfalls zitiert wurden, nicht aber zu neuen Forschungen anregten'. On Salmasius, see above note 21.

⁴⁶ On the different historiographical paradigms and categories prevailing around 1800, particularly, the distinction between (Protestant) German and (atheist) French historians of philosophy, see König-Pralong 2016, p. 52–67.

⁴⁷ Condorcet 1795, p. 136–156.

⁴⁸ Condorcet 1795, p. 150.

avoit échappé aux conquêtes des Perses, d'Alexandre et des Romains'. ⁴⁹ These are the Arabs who, according to Condorcet, during a short period of time 'hosted' the *lumière* of the Greeks whose philosophical and scientific texts they had translated and (at least partially) even further expanded. ⁵⁰ This 'highlight' of Arabic culture, however, was of only short duration and, in effect, merely a precursor to the true restoration of the *lumières*, a few centuries later, in Europe. Yet for Condorcet it is clear that it could not be more than an ephemeral episode, given that nation's intrinsic nature:

L'on vit donc, pour la seconde fois, le génie abandonner les peuples qu'il avoit éclairés; mais c'est encore devant la tyrannie et la superstition qu'il est forcé de disparoître. Né dans la Grèce, à côté de la liberté, il n'a pu ni en arrêter la chute, ni défendre la raison contre les préjugés des peuples, déjà dégradés par l'esclavage. Né chez les Arabes dans le sein du despotisme, et près du berceau d'une religion fanatique, il n'a été, comme le caractère généreux et brillant de ce peuple, qu'une exception passagère aux lois générales de la nature, qui condamnent à la bassesse et à l'ignorance les nations asservies et superstitieuses.⁵¹

This quote evinces quite a number of the well-known labels employed by modern historiography to depict the history of philosophy produced in Arabic. The Arabs themselves are considered a nation which by its nature is prone to subjugation and superstition. They have a tendency towards despotism and religious fanaticism. Therefore, their intellectual brightness was predestined to be transient and their service to the history of philosophy

⁴⁹ Condorcet 1795, p. 152.

⁵⁰ Condorcet 1795, p. 153–154: 'Ils étudièrent Aristote, dont ils traduisirent les ouvrages. Ils cultivèrent l'astronomie, l'optique, toutes les parties de la médicine, et enrichirent ces sciences de quelques vérités nouvelles. On leur doit d'avoir généralisé l'usage de l'algèbre, borné chez les Grecs à une seule classe de questions. Si la recherche chimérique d'un secret de transformer les métaux, et d'un breuvage d'immortalité, souilla leurs travaux chimiques, ils furent les restaurateurs, ou plutôt les inventeurs de cette science, jusqu'alors confondue avec la pharmacie ou l'étude des procédés des arts. C'est chez eux qu'elle paroît, pour la première fois, comme analyse des corps dont elle fait connoître les éléments, comme théorie de leurs combinaisons, et des lois auxquelles ces combinaisons sont assujetties'.

⁵¹ Condorcet 1795, p. 155.

limited to the transmission of the Greek heritage (admittedly, with some minor additions) to the Europeans, as Condorcet's reference to the crusades in the title of the present chapter (dedicated to the '[d]écadence des lumières, jusqu'à leur restauration vers le temps des croisades')⁵² suggests. There are, of course, other historiographic models, falling back, occasionally, on slightly different attributes. However, for our concerns it is important to be aware that it was in the light of and notwith-standing these general prejudices and categories that something like a serious interest in 'Arabic' thinkers and what they actually said and wrote had to hold sway. This leads us, finally, to the discovery of al-Fārābī as an object of study in his own right during the nineteenth century.

4. Al-Fārābī's Discovery as an Object of Study: The Nineteenth Century

The roots of this 'discovery' can be traced back to the eighteenth century, to writings which, in a way, rejected the above-described 'bird's-eye histories' with their limited and mostly biased recourse to the above-mentioned bio-bibliographical material, i.e., to sources like Bar Hebraeus' Chronicon and the few other texts or text passages. As though in reaction to these works, the Maronite Miguel Casiri (al-Ghazīrī, 1710-1791) composed his Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis, published in 1760 and 1770,53 essentially a history of the Arabic (scientific) literature stocked in the Escorial Library, enhanced by succinct biographical accounts of the individual authors. 54 Given that Arabic was Casiri's native language, in contrast to most scholars of his time, he was able to and actually did make use of biographical literature not (yet) translated into Latin. Accordingly, his presentation of al-Fārābī not only is more detailed than most of what was available in Latin at this time, but also, and this is new, contains

⁵² See above with note 47.

⁵³ Casiri 1760–1770. On Casiri, see, for instance, the short entry Anon. 1911.

⁵⁴ As Klein-Franke 1980, p. 85, highlights, Casiri directly addresses the above-mentioned Renaudot (note 43) whose position he fiercly rebuffs, cf. Klein-Franke 1980, p. 85–88 (in German translation).

a list of writings authored by al-Fārābī. This list, now, is of particular interest: for the first time, the entire range of al-Fārābī's philosophical interests is carved out in Latin, not only in general terms, but by virtue of distinct titles. Moreover, the list not only corroborates his general appraisal as a logician, already cited by the bio-bibliographical literature, but also establishes him as a scholar well-acquainted with natural philosophy (including psychology and theory of intellect), the mathematical sciences, and metaphysics. By contrast, in virtue of this list, it would be next to impossible to depict him as a thinker primarily devoted to political philosophy and engaged in a quarrel with religion and the theologians. The only titles which can somehow be associated with the religious sphere are a certain *Liber Apologeticus aduersus quendam Haereticum 'Rauandi'* and a *Liber de Voto & Religione*. Religione. Religione.

It took a while before Casiri's manuscript-based philological approach found successors. In this regard, for instance, the founder of modern history of philosophy, Jacob Brucker, is clearly a step backwards. Even though he is considered to be the first who systematically treated philosophy in the Islamic world, 58 his only sources are those 'European' translations, paraphrases, and reworkings of bio-bibliographical accounts which we mentioned above, particularly, Pocock's *Specimen*, the *Historia saracenica* published by Golius, Leo Africanus' *De uiris*, as well as the previ-

⁵⁵ Apparently (cf. Steinschneider 1869, p. 1–2), for his account Casiri made extensive use of al-Qift̄i (d. 1248), mentioned above in note 29. Al-Qift̄i 's Ta' rīkh al-hukamā' belongs to the same group of thirteenth-century biographies as Ibn Khallikān's Wafayāt and Ibn Abī Uṣaybi 'a's 'Uyūn. Accordingly, just like theirs, his account is enhanced by anecdotes as well as tendentious details. Al-Qift̄i's chief references are the Syrian tradition (Ibn Abī Uṣaybi 'a himself) and the Andalusian tradition (Ṣā'id al-Andalusī); see Gutas 1999. Casiri's text cum bibliography is printed in Appendix II.iii of this paper.

⁵⁶ This is not to say that this list is complete and free of misattributions; however, the themes and fields it evokes are fairly representative of the range of topics and areas al-Fārābī actually tackled.

⁵⁷ Casiri 1760–1770, I, p. 191a.

⁵⁸ Thus the judgment of Klein-Franke 1980, p. 104: 'Der erste, der sich mit der Philosophie im Islam systematisch befaßt hat, war Johann Jakob Brukker (1696–1770), der Begründer der Geschichtsschreibung der Philosophie'. On Brucker, see, among the numerous studies, Longo 2011; cf. also König-Pralong 2016, particularly p. 16–23 (Brucker's historiographical approach in its context).

ously-quoted *Bibliotheca orientalis* by d'Herbelot, itself already, as we have seen, a highly derivative work. As a consequence, the section dedicated to al-Fārābī reproduces chiefly the various biographical facts and fancies that can be found in this literature. ⁵⁹ Regarding al-Fārābī's œuvre and teachings he does not offer anything new and obviously ignores Casiri's list, as the following passage from Brucker's *Historia critica philosophiae* displays:

Cumque summa esset diligentia laborisque improbi patientia, totum scientiarum philosophicarum circulum duce usus Aristotelis philosophia illustrauit, et hunc potissimum philosophum, quem sibi caput atque praeceptorem delegerat Arabum natio, explicandum sibi sumsit. Eius enim *de categoriis* librum explanasse Al-Farabium, testis est MVHAMMED ISAACIDES, qui et commentarium ei deberi in *analytica posteriora*, itemque in *rhetoricorum libros* tradit. Ex his uero intelligitur, quod et Abulfaraium supra retulisse recordamur, plurimum laboris impendisse Al-Farabium arti rationali illustrandae [...]. 60

Concerning our investigation of al-Fārābī's fate during modern historiography and our quest for his rise as one of those individual

- ⁵⁹ Another example of this continued recourse to the 'old' bio-bibliographical material translated more than a century earlier is Joseph Berington (1743–1820) who wrote a treatise 'On the Arabian or Saracenic Learning', published as an appendix to his *Literary History of the Middle Ages* (1814). What is notable with regard to Brucker, Berington, and other authors in their vein is the new tendency to depict 'the Arabs' as preservers of the ancient heritage; cf. Klein-Franke 1980, p. 113–116, who immediately draws attention to infamous counter-examples of this new trend, like the polemics of Joseph-Marie de Gérando (Degérando, 1772–1842).
- ⁶⁰ Brucker 1766–1767, III, p. 73, § 13. There is an interesting addition a little later in the text, where Brucker transcends the sources encountered so far within the bio-bibliographical framework, see p. 74, § 13, where Brucker underscores that al-Fārābī was very popular in medieval Jewish circles: 'Non uero luculentius argumentum est, quo loco Al-Farabium Iudaei habuerint, quam quod libros eius philosophicos ex Arabico idiomate in Hebraeum transtulerint. Iudice enim celeberrimo Wolfio leguntur inter Iudaeos uersiones librorum eius Hebraeae de elenchis sophisticis, de principiis naturalibus, de essentia animae, de syllogismo demonstratiuo et de elenchis; itemque libri alicuius optici' (Brucker's italics). The only further addition concerning al-Fārābī can be found in the Appendix to the second edition of the Historia critica, where Brucker (p. 483) mentions (with reference to Brucker 1766–1767, III, p. 72, line 16): 'Campum totum emensus est. Etiam in astronomicis excelluit, in qua scientia, quid illi visum sit singulare, exponit Weidlerus'.

thinkers whose teachings must be taken into account in order to understand and appropriately reconstruct the history of philosophy, our results thus far are shockingly disappointing. To be sure, he is regularly mentioned as one of the most important Arabic philosophers - even Brucker acknowledges that he was et inter gentis suae homines, et inter Christianae fidei asseclas [...] ualde *laudatus*; ⁶¹ however, it appears that during the second half of the eighteenth century, with the notable exception of Casiri, his actual writings were even less known than in the age of Renaissance humanism. As a matter of fact, only towards the late eighteenth century and then, with increasing momentum, during the nineteenth century, several factors changed. On the one hand, there seems to have emerged a general intellectual curiosity towards extra-European cultures, including the Islamic world. 62 On the other hand, and probably triggered by this new openness and interest, what we nowadays refer to as Oriental Studies, Middle Eastern Studies, Near Eastern Languages and Civilizations, and the like, found increased support and finally developed in methodologically well-founded disciplines. 63

Regarding the history of philosophy, this upturn is typically connected with names like August Schmölders (1809–1880), Salomon Munk (1803–1867), and Ernest Renan (1823–1892). They are still well known to everyone studying the history of philosophy of the Islamic world; for, with these scholars we reach the period typically considered the cradle of serious research in this field. It dates from this era that scholarly contributions are finally based on the sources themselves. This paradigmatic shift

⁶¹ Brucker 1766–1767, III, p. 71, § 13.

⁶² Cf., for instance, Klein-Franke 1980, p. 109–110, according to whom this new kind of curiosity and openness is embodied in luminaries such as Alexander von Humboldt (see p. 110).

⁶³ A name usually associated with this 'quantum leap' in the field of Oriental Studies is that of Silvestre de Sacy (1758–1838), the author of the *Grammaire arabe*, first published in 1810. On de Sacy, see Fück 1955, p. 140–157.

⁶⁴ Thus, for instance, this is the period to which Gutas 2002 traces back the roots of twentieth-century scholarship on Arabic philosophy. It is likewise the most remote period to which Rudolph 2012 gives references in his section on secondary literature. For an appreciation of the historiographical paradigms of this period, see König-Pralong 2016, p. 74–97, with particular emphasis on Renan, p. 83–94.

is particularly obvious in precarious cases such as al-Fārābī's. Two scholars must be highlighted here in the first place: on the one hand, the just-mentioned Salomon Munk; more specifically, his entries in the Dictionnaire des sciences philosophiques, published for the first time in the 1840ies and again, with some revisions, in 1857 and 1859 (second edition) in his Mélanges de philosophie juive et arabe. 65 On the other hand, Moritz Steinschneider (1816–1907) who is especially noteworthy, as he wrote the first monographic study on al-Fārābī, his Al-Farabi (Alpharabius). Des arabischen Philosophen Leben und Schriften, published in 1869.66 This book is intended to achieve two aims in virtue of which it has laid the foundation for any serious research on al-Fārābī. For one, based on all the available sources concerning al-Fārābī's life, Steinschneider gives a well-balanced account of his life, refraining from any kind of polemical and deliberate misrepresentation. Furthermore, he establishes a bibliography of al-Fārābī's writings, once again based on all the available sources which, therefore, surpasses Casiri's list from a century ago by far. 67

It is only on this basis that, just two decades later, in 1890, Friedrich Dieterici was in a position to publish a substantial amount of Farabian writings in his *Alfārābī's philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*. ⁶⁸ Accordingly, let me conclude this *tour de force* of modern historiography in search of the discovery of al-Fārābī with a quotation from this first edition of a significant selection of œuvres composed by our otherwise largely neglected forerunner, to wit, Dieterici's survey of preceding scholarship on al-Fārābī:

⁶⁵ Munk 1875; Munk 1859, p. 341-352.

⁶⁶ Steinschneider 1869. Steinschneider lived and worked in a period during which several orientalists put together bibliographical studies, aiming to reconstruct the history of literary production in the Islamic world; cf. the references in Steinschneider 1869, p. 11–12 (e.g., beyond Casiri, particularly to Hammer and Wüstenfeld).

⁶⁷ For al-Fārābī's biography, see Steinschneider 1869, p. 1–11; for his works, p. 11–141. In contrast to Casiri, Steinschneider did not simply list, but thoroughly discussed the various texts enumerated in his bibliography, carefully taking into account previous scholarship.

⁶⁸ Al-Fārābī 1890.

Bei der allgemeinen Anerkennung unseres Philosophen im Orient kann es uns nicht Wunder nehmen, dass er von den Scholastikern, besonders Albertus magnus, vielfach citirt wird und man aus seinen Werken schöpfte. [...] 1760 veröffentlichte Casiri in seinem berühmten Catalog des Escurial den Artikel über Alfārābī von Alkiftī, [...], aber erst 1836 veröffentlichte Schmölders [...] zwei Abhh. von Alfārābī [...]. 1869 veröffentlichte M. Steinschneider eine Monographie über Alfārābī [...]. Nachdem durch die verdienstvolle Arbeit Steinschneider's Alfārābī's Schriften eine eingehende bibliographische Würdigung gefunden haben und somit die äusseren Umrisse einer künftigen Darstellung von Alfārābī's Wissenschaft gegeben sind, tritt [...] die Pflicht des Arabisten immer mehr hervor, durch Herausgabe seiner Hauptschriften ein treueres Bild von seinem geistigen Ringkampf mit einer finsteren, dem Aberglauben ergebenen Zeit zu liefern [...].69

Notably, as we can conclude from this citation as well as our preceding analyses, the study of al-Fārābī, applying anything close to our current academic standards, is hardly older than one and a half centuries. Moreover, apart from a certain number of general biases – such as the hostility on the part of theology (and of people in general) towards philosophy (and the philosophers), repeated even by a serious scholar like Dieterici in our quote, and the ephemerality of philosophy, extinct from the Islamic lands before long – no specific patterns of interpreting al-Fārābī had yet been developed.

To be sure, we cannot here venture into an inquiry into how, within these mere one hundred and fifty or so years of specialized al-Fārābī scholarship certain approaches gained ground. It is, however, alarming to see the extent to which those general biases, mostly forged already sometime during the later Middle Ages and the early modern period, still persist and impact contemporary research; thus, for instance, as the second quotation of this paper displays, the notion of al-Fārābī's alleged preoccupation with political philosophy and religion remains predominant – in spite of the lists of Farabian œuvres we have meanwhile come to possess as well as the evidence from the manuscript tradition strongly suggesting other emphases. While the recep-

⁶⁹ Dieterici 1890, p. xi-xiii.

tion of al-Fārābī's thought is but a tiny example, in light of the general features of modern historiography it raises the question of whether this perseverance of certain categories and presuppositions is not, perhaps, intrinsic to the Western concept of 'history of philosophy' as such; of whether these categories and presuppositions do not, perhaps, furnish the indispensable means to produce the kind of narratives they are supposed to produce; of whether the ultimate purpose of Western historiography actually consists in accounting, as objectively and impartially as possible, for the discoveries, theories, and quarrels made, developed, and fought by human reason. Meanwhile, questions such as these, intriguing as they may be, clearly transcend the scope of this contribution.

Appendix I

Appendix I presents in chronological order a selection of three text passages which are the earliest extant bio-bibliographical references to al-Fārābī written in the Islamic world: (1) the succinct mention of al-Fārābī in al-Masʿūdī's *Kitāb al-tanbīh*, written in 956, as part of a survey of the history of philosophy; (2) the short entry in the bookseller's list, the *Fihrist*, of Ibn al-Nadīm from 987, mentioned occasionally above, in our study; (3) the terse survey in Ibn Ḥawqal's *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, likewise from the second half of the tenth century. This material was hardly known in the Latin West, however, it has a significant indirect impact, inasmuch as the later bio-bibliographical sources (*c.* thirteenth century) – the texts used and in part translated by the orientalists of the seventeenth century, such as Ibn Abī Uṣaybiʿa and Ibn Khallikān – draw heavily on it.

(i) Al-Mas 'ūdī 1894, p. 122

Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, the pupil of Yūḥannā ibn Ḥaylān, who died in Damascus in [the month of] Rajab of the year 339;⁷⁰ among those whom he instructed in

⁷⁰ The Rajab of 339 corresponds to December 950/January 951.

this (sc. philosophy) in these days only one man followed him in this (sc. philosophy), [namely] a Christian from Baghdad, known as Abū Zakariyyā' ibn 'Adī; his principle (*mabda' amrihi*), theory (*ra'yuhu*), and method of teaching (*dars*) was the method of Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī, which is the theory of the Pythagoreans in first philosophy, as mentioned before.⁷¹

(ii) Ibn al-Nadīm 1970, II, p. 629, trans. B. Dodge (modified)

Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭarkhān. His origin was in al-Fāryāb in the land of Khurāsān. He was one of the leaders in the field of logic and the ancient sciences. Among his books there were: *Grades of the Sciences*; *Commentary on a Portion of Aristotle's Book on Ethics*.⁷²

Al-Fārābī wrote commentaries on Aristotle's books, which are extant and in circulation among the people; these are on: the *Maqūlāt/Categories*; the *Burhān/Posterior Analytics*; the *Khatāba/Rhetorics*; the *Mughālitīn/Sophistical Refutations*. ⁷³ They are in the form of short commentaries (*jawāmi* '). He wrote brilliant short commentaries on the books of logic.

(iii) Ibn Hawqal 1979, p. 418

Wasīj is another city belonging to [the district of] Fārāb. Abū Naṣr al-Fārābī⁷⁴ – the expert (ṣāḥib) of the books on logic, the commentator on the books of the ancients, and the one who precedes (al-mutaqaddim) every one of our time, our era, and our days in this (sc. these subject matters) – comes from there.⁷⁵

⁷¹ My translation.

⁷² I.e., the Nicomachean Ethics.

⁷³ In this list, Ibn al-Nadīm gives two versions of the titles of each Aristotelian book: first the Arabic calque (e.g., *Maqūlāt*) immediately followed by the Arabicized Greek title (in our example, *Qāṭīghūriyās*, that is, *Categories*), a feature I sought to capture in the above manner.

 $^{^{74}}$ The edition gives 'Bārāb' instead of 'Fārāb', both for the district and in al-Fārābī's nisba.

⁷⁵ My translation.

Appendix II

Appendix II presents a selection of texts (or text passages) on al-Fārābī, deriving primarily – directly or indirectly – from biobibliographical material written in the Islamic world during the thirteenth century. This material was mostly translated into Latin (and, occasionally, into vernacular languages, chiefly English) in the course of the seventeenth century and remained in use until the nineteenth century. It thus displays the peculiar data available on al-Fārābī's life as well as the construction of his reputation as a philosopher. The short comments added to each text (or text passage) are intended to offer an aid in situating the respective text (or text passage) in its context and pointing out its peculiarities.

(i) 'De Farabio...' (Leo Africanus 1664, p. 253; Leo Africanus 1726, p. 265–266)

Even though Leo Africanus is of Arab origin (from Andalusia), he most likely did not have direct access to Arabic sources when he composed his *De uiris*, written in Latin. Nevertheless, it is probable that he was at least roughly familiar with the Arabic bio-bibliographical material which, in view of the details he mentions, chiefly belongs to the later (i.e., post twelfth-century) tradition.

Abunasra Al-Farabi, qui in Latino dicitur Farabius, fuit ex Farab Prouincia Asiae minoris: natus est in ciuitate Balch, ex nobili genere & progenie. Iste, in principio suae iuuentutis, deuius a suis, perrexit ad Bagdad, ibique Philosophiae operam dedit; adeoque maximus euasit Philosophus, & tunc domum suam reuersus est. Dixit Ibnu Giulgiul Chronista in Philosophorum uita; Quod infiniti Asiae principes miserunt pro eo, ut ad Curiam ueniret, mercede quoque & stipendio, quo homines docti prouidebantur; potiretur, praesertim homines sicut ipse, notissimi, & famosissimi. Ille autem renuit semper, & eo magis patrimonio suo contentabatur. Et dixit praedictus Ibnu Giulgiul, quod Farabius multum spernebat se ipsum; & quod continue tempore hiemis cum quibusdam super paleam dormiebat; & semper uisus est contristari & lugere: non pro mundi aliquo (i.e. re mundana) at solum pro eo,

quod inuestigabat. Solum, quomodo posset homo maiorem intellectum, ac scientiam acquirere; ut ualeret mundum agnoscere, magisque cognitus sit: dubitans cum illo perfectionem habere humanam; non posse, dicebat. Fuerunt autem ex eo inuenti duo Versus:

Panis hordeaceus, ⁷⁶ & aqua putei, & habitus lanae in pace Meliores sunt, quam laetitiae terminatae in poenitentia.

Mortuus est autem *Farabius* aetatis suae anno octuagesimo, de Elhegira uero, anno tercentesimo octuagesimo octauo.

The primary source of Pocock's account is Ibn Khallikān's *Wafayāt* from the thirteenth century, an entry attributed by Gutas 1999 to the 'pro-Turkish tradition', whose purpose consists in 'documenting a Turkish ethnic origin for Fārābī'. It must be considered 'a response to' Ibn Abī Uṣaybi 'a who, by contrast, dwells on Syrian material and beliefs al-Fārābī to be of Persian descent.

I. AlPharabius, uiz. [...]⁷⁷ Abu Nasr Mohamed f. Moham. f. Tarchan, f. Auzalg AlPharabi Turca. Turca enim erat natione, natus in urbe Turcarum celebri Pharab, quae postea Otrar, testibus Ebn Chalican & Abu'lFeda in Hist. E patria studiorum gratia se primo Bagdadum contulit, ubi praeter alias quas iam callebat linguas, [uix cum Ebn Chalican & Epitom. Yapheensis⁷⁸ septuaginta eum calluisse asserere ausim]⁷⁹ summam Arabicae peritiam consecutus scientiis Philosophicis operam dedit; in quibus eos fecit profectus, ut caeteros omnes facile superaret, adeo ut cum Damasci (quo se tandem ad Saifoddulam Imperatorem contulit,)⁸⁰ inter doctos haberentur disputationes, reli-

⁷⁶ Sic in Leo Africanus 1726, p. 266; sordeaceus in Leo Africanus 1664, p. 253.

⁷⁷ Left out: al-Fārābī's full name in Arabic script.

⁷⁸ The reference here is to al-Yāfiʿī (1298–1367), *Mirʾāt al-janān*, which is a compilation of Ibn Khallikān and a few other sources, see Geoffroy 2012.

⁷⁹ Square brackets in the edition.

⁸⁰ Round brackets in the edition.

quis ad silentium redactis, uerba ipsius tanguam oracula, ab ore eius excepta scriptis mandarent Auditores. Eo demum euasit, ut haberetur akbar falāsifa al-muslimīn lam yakun fihim man yablagh rutbatihi fi funūnihi81 Id est, Philosophorum apud Mohammedanos maximus, ad cuius gradum in iis quibus operam dedit disciplinarum generibus haud alius quis inter eos pertigit: adeo ut nonnullis ipsum Aristotelem aequare, si non superare uideretur. Multa admodum scripsit, in Musica, Rhetorica, Logica, omnibusque Philosophiae partibus: quae non solum apud Mohammedanos, sed & Christianos & Iudaeos in pretio semper fuerunt: adeo ut asserat Maimonides, (qui saepe eum laudat,)82 omnia quae scripsit ille esse solet nakiah 83 Similam puram, atque eiusmodi quae intelligere & ex quibus utilitatem capere possit Lector, quod scientia admodum praecelleret. Esse tamen aliqua in eius scriptis non adeo sana annotat Author noster [sc. Ibn Tufayl] in Praefatione. Fuisse interim perhibetur azhad al-nās fī al-dunyā84 Maximus mundi contemptor, atque omnium abstinentissimus. Obiisse fertur Damasci anno Hejrae 339. circiter octogenarius. Annotat Epitom. Yaphei tres magni nominis Philosophos fuisse muttahamūn fī dīnihim85 in Religione suspectos, uiz. AlPharabium, AlCendium [uulgo AlKindi] 86 & Auicennam: & Abulfeda ad annum Hejrae 535. quendam e suggesto publice inuectum contra Aristotelis, & AlPharabii, atque Auicennae Philosophiam, tradit.

(iii) Auctor 'Abu Nasser Alpharabi'... (Casiri 1760–1770, I, p. 189b–191b; on the occasion of the third treatise contained in the codex listed as number DCXLIII)

Casiri's biography and bibliography are based on al-Qiftī (see above note 29 and 55) which in itself is already a derivative work. In contrast to the sources used by Casiri's predecessors which are predominantly influenced by Ibn Khallikan, i.e., the Turkish

⁸¹ In Arabic script in the edition.

⁸² Round brackets in the edition.

⁸³ In Hebrew script in the edition.

⁸⁴ In Arabic script in the edition.

⁸⁵ In Arabic script in the edition.

⁸⁶ Square brackets in the edition.

branch of thirteenth-century biographers, al-Qiftī relies chiefly on Syrian and Andalusian material.

3.º Opus in primis eruditum ac perutile, *Encyclopaedia*⁸⁷ inscriptum, ubi Scientiarum, Artiumque liberalium synopsis occurrit una cum accurata & perspicua earum notitia, definitione, diuisione, methodo. Auctor *Abu Nasser Alpharabi*, id est *Alpharabius*, qui ut literatis Europae uiris notior fiat, aliquod operae pretium facturum me arbitror, si clarissimi Philosophi Scripta, quorum leuis, uel nulla apud Latinos Scriptores extat mentio, in Arabica *Philosophorum Bibliotheca* singillatim recensita, hoc loco proferam.

'Mohamad Ben Mohamad Ben Tharkhan Abu Nasser Alpharabius, (laudatae Bibliothecae Auctor inquit) ex urbe Turcarum Pharab, hodie Otrar dicta, quae ad Mauaralnahrae regiones spectat, Philosophorum apud Mahometanos facile princeps, ad Iracam se contulit, ubi sedem fixit, ac Philosophiae apud Joannem Ben Geblad, imperitante Almoctadero, operam dedit: quo magistro tantum profecit, ut socios in huiusmodi studiis longe superauerit. Reconditiora Artis Logicae arcana penetrauit, eaque perspicua & facilia studiosis reddidit. Illam praeterea, ubi opus erat, libris scite & eleganter conscriptis illustrauit; iisque multa, quae Alkindus, aliique Interpretes omiserant in Arte Analytica, suppleuit. Idem ad intelligenda quinque Praedicabilia primus aperuit aditum, Syllogismorumque modos & usum in omni argumentorum genere summa cum utilitate docuit, explanauitque.

Inter praestantissima illius opera censendum in primis est opus de Scientiarum notitia, *Encyclopaedia* inscriptum, cui profecto nihil simile, nihil accuratius ad hunc diem ullus Doctor edidit. Alterum etiam habet de Platonis & Aristotelis mente: unde summa illius patet uniuersae Philosophiae peritia & sagacitas. Nec exiguo studiosis subsidio est liber ad theoricas Scientias addiscendas, illarumque arcana introspicienda: ibi enim perspicua traditur methodus studendi, & in singularum Scientiarum studiis proficiendi. Primum Alpharabius Platonis libros, eiusque mentem exponere aggressus est; inde Aristotelis Philosophiam illustrandam susce-

⁸⁷ Casiri adds a note to indicate that the respective treatise is the *Iḥṣā* ' al-'ulūm (Enumeration of the Sciences).

pit, in quam egregia edidit Prolegomena, & singulos illius libros ad Logicam, Physicam & Metaphysicam pertinentes explanauit. Nec mihi compertum est alia extitisse ad Philosophicas Scientias assequendas magis idonea, magisque commoda, quam Alpharabii opera: quorum auxilio siquis destituatur, Categoriarum sensus intelligere nequaquam possit. Illi praeterea accensentur libri duo praestantissimi de Ethica, ac de Politico Regimine ad Aristotelis mentem, eiusque principia compositi.

Porro Alpharabius Abu Baschari Mathaei Ben Iunes tempore aequalis fuit, illo quidem aetate inferior, doctrina uero longe superior. Bagdadi Philosophiam docuit, ubi multos, insignesque habuit auditores. Alepum Suphitarum habitum indutus, se contulit, ubi Saiphaldulat Abilhassan Ali Ben Abilhaigia Abdalla Ben Hamdan, tunc temporis Alepi Regem, adiuit: qui probe perspecta Alpharabii scientia, & quo polleret ingenio, illum dignitate atque honore affecit. Inde cum eo Damascum profectus, ibi diem obiit anno Egirae 339.

ALPHARABII SCRIPTA

Liber Demonstrationum. Liber Syllogismorum minimus. Liber eorundem medius. Liber Argumentationum. Tractatus de Philosophia in epitomen contractus, maior & minor. Liber de Demonstrationum conditionibus. Tractatus de Astronomia. Liber de Animae potestatibus. Tractatus de Uno & Unitate. Tractatus de Legibus, Institutisque Reipublicae Sapientum. Liber de iis quae Philosophiae sunt praemittenda. Liber Categoriarum. Liber de Aristotelis mente. Liber de Puncto indiuisibili. Disputatio de Intellectu & Intelligibili. Libellus de Syllogismis irregularibus. Commentarii in Sophisticos Elenchos, Tractatus duplex. Commentarius in Porphyrii Isagogen. Liber Encyclopaediae. Liber Responsorum ad Grammaticae professores. Liber obiecta contra Galenum continens. Liber de disputandi Methodo. Liber Apologeticus aduersus quendam Haereticum Rauandi. Liber de Hominis felicitate. Liber de Voto & Religione. Commentarius in librum Almagesti. Commentarius in Aristotelis Analytica. Commentarius in eiusdem Rhetoricorum libros. Commentarius in eiusdem Sophismata. Commentarius in eiusdem Syllogismos. Commentarius in eiusdem librum Categoriarum. Alter in eiusdem librum Perihermenias. Prolegomena in Rhetoricos Aristotelis libros. Commentarius in Aristotelis libros de Auditu. Liber Prolegomenon de Ente contingenti & necessario. Commentarius in librum Alexandri Aphrodisaei de Anima. Commentarius in Aristotelis libros de Coelo & Mundo. Commentarius in Aristotelis Ethica. Commentarius in eiusdem libros de Meteoris. Liber de uariis Alphabetis. Liber de Principiis humanis. Liber, quo Razaei opera impugnat. Tractatus de Metaphysica. Libellus de Philosophiae etymo & laudibus. Liber de Philosophorum doctrinae examine. Liber de Aristotelis & Platonis sententiarum consensu & concordia. Liber de Daemonum statu. Libellus de Origine Philosophiae. Tractatus de Astrorum influxu. Tractatus de Automatis & Hydraulicis. Liber Legum. Tractatus de Reipublicae Institutis. Liber de perpetuo Astrorum motu. Tractatus de Reuelationibus. Tractatus de Musica. Liber Platonis & Aristotelis placita Philosophica complectens. Liber de Scientiarum gradibus & ordine. Liber de Arte bene dicendi. Liber Sophismatum. Tractatus de Disciplinis Mathematicis, inscriptus Felicitatum Nilus. Selecta denique Historica'.

Bibliography

- [Anon.] (1911), 'Casiri, Miguel (1710–1791)', in *Encyclopaedia Britannica*. Eleventh edition, Online edition, consulted online on 5 April 2017, https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclopædia_Britannica/Casiri,_Miguel>.
- Bar Hebraeus, *Historia compendiosa dynastiarum* [...], ed. and trans. E. Pocock, Oxoniae: H. Hall, 1663.
- D. L. Black (1990), Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy, Leiden et al.: Brill (Islamic Philosophy and Theology, Texts and Studies, 7).
- -, (1997), 'Traditions and Transformations in the Medieval Approach to Rhetoric and Related Linguistic Arts', in C. Lafleur (ed.), L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du 'Guide de l'étudiant' du ms. Ripoll 109, Turnhout: Brepols (Studia Artistarum, Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales, 5), p. 233–254.
- Johann Jacob Brucker (1766–1767), Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Second edition, 4 vols & Appendix, Lipsiae: Weidemannus & Reichius (first published in 1742–1744).

- Ch. Burnett (2010), 'Arabic Philosophical Works Translated into Latin', in R. Pasnau (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, II, Cambridge et al.: Cambridge University Press, p. 814–822.
- Ch. E. Butterworth & Th. L. Pangle (2001), 'Foreword', in Alfarabi, *Philosphy of Plato and Aristotle*. Revised edition, trans. M. Mahdi, Ithaca, NY: Cornell University Press, p. vii–xx.
- L. Casini (2012), 'Juan Luis Vives [Joannes Ludovicus Vives]', in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2012 Edition, Online edition, consulted online on 16 December 2016, https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/vives/.
- Miguel Casiri (1760–1770), Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis siue librorum omnium mss. quos Arabicè ab auctoribus magnam partem Arabo-Hispanis compositos Bibliotheca Coenobii Escurialensis complectitur, recensio & explanatio, 2 vols, Matriti: A. Perez de Soto.
- Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat de Condorcet (1795), *Esquisse* d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, [Paris?].
- G. Dahan (1990), 'Les classifications du savoir aux XII^e et XIII^e siècles', in *L'enseignement philosophique*, 40/4, p. 5–27.
- & I. Rosier-Catach (eds, 1998), La 'Rhétorique' d'Aristote. Traditions et commentaires de l'Antiquité au XVII^e siècle, Paris: Vrin (Tradition de la pensée classique).
- H. Daiber (1994), 'The Reception of Islamic Philosophy at Oxford in the 17th Century: The Pococks' (Father and Son) Contribution to the Understanding of Islamic Philosophy in Europe', in Ch. E. Butterworth & B. A. Kessel (eds), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Leiden/New York/Köln: E. J. Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 39), p. 65–82.
- Friedrich Dieterici (1890), 'Einleitung', in al-Fārābī, *Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, ed. F. Dieterici, Leiden: E. J. Brill, p. i–xxiv.
- Al-Fārābī, *Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, ed. F. Dieterici, Leiden: E. J. Brill, 1890.
- Abū al-Fidā', Chorasmiae et Mawaralnahrae, hoc est, regionum extra fluuium Oxum descriptio [...], in Epochae celebriores astronomis, historicis, chronologis chataiorum, syro-graecorum, arabum, persarum, chorasmiorum usitatae[...], ed. J. Gravius, Londini: J. Flesher, 1650.
- A. Fidora (2003), Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissa-

- linus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert, Berlin: Akademie Verlag (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, 6).
- J. Fück (1955), Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig: O. Harrassowitz.
- -, (2012a), 'Ibn al-Nadīm', in P. Bearman et al. (eds), Encyclopaedia of Islam. Second Edition, Brill, Online edition, consulted online on 18 December 2016, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3317.
- -, (2012b), 'Ibn Khallikān', in P. Bearman et al. (eds), Encyclopaedia of Islam. Second Edition, Brill, Online edition, consulted online on 18 December 2016, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3248.
- E. Geoffroy (2012), 'Al-Yāfiʿī', in P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition, Brill, Online edition, consulted online on 23 December 2016, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7940.
- N. Germann (2016), 'Al-Farabi's Philosophy of Society and Religion', in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2016 Edition, Online edition, consulted online on 16 December 2016, https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/al-farabi-soc-rel/.
- H. Gibb (1962), 'Islamic Biographical Literature', in B. Lewis & P. M. Holt (eds), *Historians of the Middle East*, London/New York/Toronto: Oxford University Press (Historical Writing on the Peoples of Asia), p. 54–58.
- -, (2012), 'Abu'l-Fidā', in P. Bearman et al. (eds), Encyclopaedia of Islam. Second Edition, Brill, Online edition, consulted online on 18 December 2016, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0182.
- D. Gutas (1999), 'Fārābī i. Biography', in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, Online edition, consulted online on 19 December 2016, http://www.iranicaonline.org/articles/farabi-i.
- -, (2002), 'The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy', in *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29/1, p. 5–25.
- E. R. Harvey (2008), 'Ibn Sarabi (Serapion)', in H. Selin (ed.), Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures. Second edition, 2 vols, Berlin/Heidelberg/New York: Springer, p. 1118b–1119a.
- D. N. Hasse (2016), Success and Suppression: Arabic Sciences and Phi-

- *losophy in the Renaissance*, Cambridge, Mass/London: Harvard University Press (I Tatti Studies in Italian Renaissance History).
- Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, without editor, Beirut: Dār maktabat al-ḥayāt, 1979.
- Barthélemy d'Herbelot de Molainville (1777–1778), *Bibliothèque orientale ou dictionnaire universel* [...], 3 vols, La Haye: J. Neaulme & N. van Daalen.
- H. Hugonnard-Roche (1984), 'La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne', in J. Jolivet & R. Rashed (eds), *Etudes sur Avicenne*, Paris: Les Belles Lettres (Collection sciences et philosophie arabes), p. 41–75.
- D. Janos (2015), 'Al-Fārābī, Philosophy', in K. Fleet et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*. Third edition, Brill, Online edition, consulted online on 3 February 2016, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-farabi-philosophy-COM 26962>.
- T. Khalidi (1973), 'Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment', in *Muslim World*, 63/1, p. 53–65.
- Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a 'yān wa-anbā' al-zamān*, 8 vols, ed. I. 'Abbās, Beirut: Dār sādir, 1968–1972.
- F. Klein-Franke (1980), *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Erträge der Forschung, 136).
- C. König-Pralong (2016), Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan, Paris: J. Vrin (Conférences Pierre Abélard).
- -, (forthcoming), 'Roger Bacon. Rhétorique et sens littéral', in N. Germann & S. Harvey (eds), The Origin and Nature of Language and Logic in Medieval Islamic, Jewish, and Christian Thought, Turnhout: Brepols.
- Leo Africanus, *De uiris quibusdam illustribus apud arabes*, in Johann Heinrich Hottinger (ed.), *Bibliothecarius quadripartitus*, Tiguri: M. Stauffacherus, 1664, p. 246–291.
- De uiris quibusdam illustribus apud arabes, in Johann Albert Fabricius (ed.), Bibliotheca graeca, XIII, Hamburg: Th. Ch. Felginerus, 1726, p. 259–298.
- M. Longo (2011), 'A "Critical" History of Philosophy and the Early Enlightenment. Johann Jacob Brucker', in G. Piaia & G. Santinello (eds), *Models of the History of Philosophy*, II: *From the Cartesian Age to Brucker*, Dordrecht et al.: Springer (Archives

- internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 204), p. 477–577.
- J. Loop (2013), *Johann Heinrich Hottinger. Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century*, Oxford/New York: Oxford University Press (Oxford-Warburg Studies).
- Ludovicus Vives (1551), *De disciplinis libri XX [...]*, Lugduni: I. Frellonius.
- Al-Makīn, *Historia saracenica* [...], ed. Th. Erpenius & J. Golius Haghiensis, Lugduni Batauorum: Typographia Erpeniana, 1625.
- Al-Masʿūdī, *Kitāb al-tanbīh wa-al-ishrāf*, ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batauorum: E. J. Brill, 1894 (Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 8) (repr. Beirut: Maktabat khayyāt, 1960).
- S. Moawad (2010), 'Al-Makīn Jirjis ibn al-'Amīd (the Elder)', in D. Thomas (ed.), *Christian-Muslim Relations 600–1500*, Brill, Online edition, consulted online on 30 March 2016, http://ref-erenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations-i/al-makin-jirjis-ibn-al-amid-the-elder-COM_24898.
- Salomon Munk (1859), 'Des principaux philosophes arabes et de leurs doctrines', dans Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris: A. Franck, p. 307–458.
- -, (1875), 'Farabi ou Alfarabi', in A. Franck (ed.), *Dictionnaire des sciences philosophiques par une société des professeurs et de savants.* Second edition, Paris: Hachette & Cie, p. 521b–523a.
- Ibn al-Nadīm, *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, 2 vols, ed. and trans. B. Dodge, New York: Columbia University Press, 1970.
- -, *Kitāb al-fihrist*, 2 vols, ed. A. F. Saiyid, London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2009.
- V. Del Nero (1991), Linguaggio e filosofia in Vives. L'organizzazione del sapere nel 'De disciplinis' (1531), Bologna: CLUEB (Quaderni di schede umanistiche, 2).
- Edward Pocock (1671), 'Scriptorum qui ab Authore nostro citantur elenchus', in Ibn Ṭufayl, *Philosophus autodidactus siue epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan*, ed. and trans. E. Pocock, Oxonii: H. Hall, p. *15–*18.
- -, (1806a), 'Notae, in quibus aliquammulta quae ad historiam orientalium apprime illustrandam faciunt [...]', in Bar Hebraeus, Specimen historiae arabum [...]. Second edition, ed. E. Pocock & J. White, Oxonii: Typographeum Clarendonianum, p. 31–327.
- -, (1806b), 'Authorum, eo fere ordine quo legenti primum occurrunt,

- nomenclatura', in Bar Hebraeus, *Specimen historiae arabum [...]*. Second edition, ed. E. Pocock & J. White, Oxonii: Typographeum Clarendonianum, p. 345–373.
- J. Puig (1994), 'The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (until 1200)', in Ch. E. Butterworth & B. A. Kessel (eds), The Introduction of Arabic Philosophy into Europe, Leiden/New York/Köln: Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 39), p. 7–30.
- W. al-Qadi (2006), 'Biographical Dictionaries as the Scholars' Alternative History of the Muslim Community', in G. Endress (ed.), Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World, Leiden/Boston: Brill (Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies, 61), p. 23–75.
- I. Rosier-Catach (1998), 'Roger Bacon, al-Fārābī et Augustin. Rhétorique, logique et philosophie morale', in G. Dahan & I. Rosier-Catach (eds), *La 'Rhétorique' d'Aristote. Traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris: Vrin (Tradition de la pensée classique), p. 87–110.
- U. Rudolph (2012), 'Abū Naṣr al-Fārābī', in U. Rudolph (ed.), Philosophie in der islamischen Welt, I: 8.-10. Jahrhundert, Basel: Schwabe (Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg)), p. 363–457.
- G. Santinello & G. Piaia (eds, 1993-), Models of the History of Philosophy, 5 vols, Dordrecht et al.: Kluwer/Springer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas).
- J. B. Segal (2012), 'Ibn al-'Ibri', in P. Bearman et al. (eds), Encyclopaedia of Islam. Second Edition, Brill, Online edition, consulted online on 18 December 2016, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3209.
- F. Sezgin (1967–2015), Geschichte des arabischen Schrifttums, 17 vols & Index, Leiden/Frankfurt a. M.: Brill/Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.
- M. G. Shojania (2003), 'Herbelot de Molainville, Barthélemy d'', in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, Online edition, consulted online on 19 December 2016, http://www.iranicaonline.org/articles/herbelot-de-molainville.
- Moritz Steinschneider (1869), Al-Farabi (Alpharabius). Des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern [...], St. Pétersbourg: Académie Impériale des sciences (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, 13/4).

- Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, ed. A. Müller, Königsberg: Selbstverlag, 1884.
- J.-C. Vadet (2012), 'Ibn Māsawayh', in P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition, Brill Online, consulted online on 17 December 2016, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3289.
- J. Vernet (2012), 'Ibn Abī Uṣaybi 'a', in P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition, Brill Online, consulted online on 18 December 2016, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3058>.
- D. Williams (2004), *Condorcet and Modernity*, Cambridge et al.: Cambridge University Press.

OLGA L. LIZZINI

Amsterdam

'L'HIPPOCRATE, L'ARISTOTE DES ARABES ET L'HOMME LE PLUS EXTRAORDINAIRE [...] QUE CETTE NATION AIT PRODUIT'

AUTOUR DE L'HISTORIOGRAPHIE AVICENNIENNE*

C'est à partir du XIX^e siècle que l'histoire de la philosophie arabe est reconnue comme discipline à part entière et c'est au XX^e siècle que les études avicenniennes modernes sont inaugurées. Les orientalistes et les historiens de la philosophie commencent alors à s'occuper d'Avicenne à partir des textes. Les 'traités mystiques' sont édités par August Ferdinand Michael van Mehren († 1907)¹, la Métaphysique est traduite par Max Horten († 1945)²; plus tard, le Livre des directives et des remarques et le Livre des définitions sont publiés par Amélie-Marie Goichon³. C'est encore au XX^e siècle que surgissent deux catégories fondamentales pour l'historiographie avicennienne : celle d''augustinisme avicennisant', introduite par Étienne Gilson en 1926 (en 1912 Bruno Nardi avait déjà parlé d''avicennismo agostinistico')4, et celle d''avicennisme', forgée par le père Roland Guérin de Vaux en 1934 pour contraster la notion gilsonienne⁵.

Or, si ce sont là les éléments qui ont déterminé l'image d'Avicenne (et de son influence) au XX^e siècle en Europe, qu'en est-il

- ${}^{*}\,$ Je tiens à remercier Catherine König-Pralong pour ses remarques qui m'ont permis d'améliorer mon texte.
 - ¹ Avicenne 1889-1899.
 - ² Avicenne 1907.
 - ³ Avicenne 1933, 1951 et 1963.
 - ⁴ Nardi 1912, p. 32.
- ⁵ De Vaux 1934. A ce sujet, Lizzini 2014. À la question de la réception s'ajoute celle de la 'narration' diffuse de l'influence d'Avicenne: Bertolacci 2013, p. 251; cf. Gilson 1969.

de l'historiographie précédente ? Sans prétendre à l'exhaustivité, j'essayerai de répondre à cette question au moyen de quelques exemples⁶.

1. Les prémisses

Avant de retracer le parcours d'Avicenne philosophe dans l'historiographie occidentale, il faut en rappeler les prémisses : les premières traductions d'Avicenne en Espagne au moyen âge, ainsi que les tentatives d'approche de son œuvre à la Renaissance. On attribue un rôle fondamental pour la circulation de la pensée avicennienne en Europe à l'édition des œuvres d'Avicenne préparée par les frères augustins de San Giovanni in Verdara à Padoue et imprimée à Venise en 1508 par Ottaviano Scoto (la Métaphysique avait déjà été éditée à Venise en 1495 et le Canon en 1505)7. Descartes, Spinoza et Leibniz figurent parmi ses lecteurs possibles⁸. Un moment important pour la connaissance d'Avicenne philosophe est en outre l'œuvre du médecin italien Andrea Alpago († 1522) qui résida presque trente ans en Syrie, à Damas, en tant que médecin du consulat vénitien. Il v révisa les traductions latines des œuvres médicales d'Avicenne (dont le Canon)9 et traduisit lui-même, pour la première fois, quelques textes philosophiques du šayh 10. L'intérêt du médecin Alpago pour la philosophie est exceptionnel. Durant l'humanisme l'œuvre philosophique d'Avicenne est en effet lue surtout par les philosophes (en particulier par Marsile Ficin et Pic de la Mirandole)¹¹.

⁶ Pour un inventaire critique des histoires de la philosophie, voir Santinello & Piaia 1993-.

⁷ Avicenne 1495 et 1505.

⁸ Avicenne 1508. L'œuvre inclut des apocryphes dont le *De fluxu*, un texte fondamental pour la lecture de l'avicennisme latin proposée par de Vaux.

⁹ Sur le *Canon* durant la période humaniste, voir Siraisi 1987 ; Klein-Franke 1980, p. 21–33, 41, qui mentionne la discussion entre 'Humanisten' et 'Arabisten'.

¹⁰ Voir le recueil (avec un *Proemium* de son petit-fils Paolo Alpago): Avicenne 1546. À ce sujet, Michot 1982; d'Alverny 1955, 1966; Lucchetta 1964; Vercellin 1991; Burnett 1999; Michot 2003; Avicenne 2012.

¹¹ Bien que les humanistes semblent être peu intéressés à la pensée arabe ou vouloir la rejeter, les philosophes en subissent l'influence ; voir Hasse 2016 ; Klein-Franke 1980, p. 47–52.

Au XVIIe siècle, ceux que l'on considère comme les précurseurs de l'orientalisme sont très peu attirés par la philosophie 12. A l'exception de son œuvre médicale, Avicenne est presque ignoré. Dans ses Analecta historico-theologica (Zürich 1652), le réformé suisse Johann Heinrich Hottinger († 1667) mentionne certes l'activité philosophique d'Avicenne, mais il le considère avant tout comme un médecin 13. D'ailleurs, comme l'a remarqué H. Daiber, un intérêt authentique pour la culture arabe, qui ne soit pas simplement accessoire, est lent à s'imposer¹⁴. Les figures clés de cette évolution sont Edward Pocock († 1691) et son fils, Edward Pocock Jr. († 1727). Le premier occupa la chaire d'arabe à Oxford et inaugura l'étude des ouvrages philosophiques de l'Islam; sa collection de manuscrits, qui comprenait aussi des manuscrits avicenniens, fut à la base des premières études d'histoire de la philosophie arabe. L'œuvre du second, qualifiée de véritablement 'humaniste', fut également d'une grande importance pour la philosophie. En 1671 Edward Pocock Jr. publia le texte et la traduction latine du roman philosophique Hayy ibn Yaqzān de Ibn Tufayl, qui fut traduit aux XVIIe et XVIIIe siècles en anglais, en allemand et en néerlandais 15 et resta ainsi, jusqu'au XIXe siècle, le texte philosophique arabe le plus connu 16. Cet écrit joua d'ailleurs un rôle clé dans l'historiographie avicennienne. Porteur de l'idée d'un Avicenne mystique, le Philosophus autodidactus influença longuement la connaissance (ou la méconnaissance) d'Avicenne en Occident 17.

¹² L'intérêt se porte surtout sur la langue arabe ; à ce sujet, Klein-Franke 1980, p. 51–53 et sqq. ; p. 54–55 à propos d'Avicenne.

¹³ Hottinger 1652, p. 294–295.

¹⁴ Daiber 2012, p. 217 qui se réfère aux travaux de J. J. Reiske († 1774).

¹⁵ Pour le texte, voir Gauthier 1909 et Ibn Tufayl 1936, ainsi que les essais dans Conrad 1996. Une présentation générale se lit dans Germann 2008. Pour la fortune du texte, voir Daiber 1994; Russell 1994; Kruk 2005.

¹⁶ Il ne s'agissait pas du seul texte de philosophie arabe alors connu, comme le veut Daiber 1999, p. xvi ; voir *infra* à propos de Vattier.

¹⁷ Voir Gutas 1994.

2. 'Un des plus grands Genies, qui ayent iamais cultivé les Sciences': Avicenne pour Pierre Vattier (XVII^e siècle)

Rares sont donc les traces du philosophe Avicenne en Occident au XVII^c siècle. Jacopo Gaddi¹⁸, Georg Horn († 1670)¹⁹ ainsi que le *De uiris quibusdam illustribus apud Arabes*, attribué de manière douteuse à Léon l'Africain († 1535), insistent surtout sur la médecine. La philosophie n'est connue qu'à travers quelques titres, qui ne sont d'ailleurs pas toujours corrects²⁰.

Dans ce contexte encore assez confus, c'est chez Pierre Vattier (1623–1667), médecin de Gaston d'Orléans, qu'apparaît l'Avicenne philosophe. Après avoir étudié les lettres, l'histoire naturelle et la médecine, fasciné par l'ouvrage médicale d'Avicenne qui, à l'époque, faisait encore partie du *curriculum* des études de médecine, Vattier se met à étudier l'auteur du *Canon* et sa langue. À partir de 1658, il occupe la chaire d'arabe du Collège royal de France. Au cœur de la vie culturelle parisienne, il joint à l'intérêt pour la médecine un goût pour la civilisation arabe. Arabisant, il traduit en français plusieurs textes sur l'histoire de l'Islam²¹, sur Tamerlan²², sur l'histoire de l'Egypte²³, et sur l'interprétation des songes²⁴. Cet 'homme instruit et très laborieux' ²⁵ publie en outre deux traductions françaises d'œuvres d'Avicenne (alors que sa traduction du *Canon* ne fut jamais publiée) : l'une de logique, *La Logique du fils de Sina* (1658)²⁶, l'autre sur les maladies men-

¹⁸ Gaddi 1648. Au XVII^c siècle, dans le monde germanophone, Ludovicus & Seelmann 1699 se contente de nommer Avicenne (p. 33).

¹⁹ Horn 1655, p. 290-291; cf. Malusa 1993.

²⁰ Leo Africanus 1664, p. 256–261. Sur Léon l'Africain, voir Starczewska 2015

 $^{^{21}}$ Al-Makīn 1657 ; pour al-Makīn (Ğirğis ibn al-Makīn ibn al-ʿAmīd, † 1273), voir Cahen & Coquin 2012.

²² Ibn 'Arabšah 1658a et 1658b ; les deux œuvres dérivent de '*Ağā'ib al-maqdūr fi nawā'ib Tīmūr* de Ibn 'Arabšah († 1450) ; voir Pedersen 2012.

²³ Ibn al-ʿAfīf 1666. Sur l'importance de Vattier pour l'orientalisme littéraire (Sylvain Maréchal, Gérard de Nerval) et sa traduction en anglais (Ibn al-ʿAfīf 1672), Wiet 1953.

²⁴ Al-Šayzarī 1664. Il s'agit d'une traduction du <u>Holāṣat al-kalām fī ta'wīl al-aḥlām</u> de 'Abd al-Raḥmān ibn Naṣr ibn 'Abd Allāh al-Šayzarī († 1193) ; cf. Fahd 1966, p. 354–355 ; sur l'auteur, voir Biesterfeldt 1982.

²⁵ Audiffret & Weiss 1864, p. 705.

²⁶ Avicenne 1658.

tales, le *De morbis mentis tractatus* $(1659)^{27}$, une traduction d'une partie du *Canon*²⁸.

'L'incomparable Avicenne' – écrit Vattier dans la dédicace de La Logique du fils de Sina - '[...] nous fait voir icy [c'est à dire dans la Logique du K. al-Nağāt] comme vn racourcy de la subtilité de son esprit & de la force de son iugement, en examinant & corrigeant les Regles d'Aristote les mieux establies' 29. 'Cette logique - continue Vattier dans sa préface - [...] contient plusieurs choses importantes' que l'on ne trouve ni chez les anciens maîtres ni chez Aristote³⁰ : son auteur est l' 'vn des plus grands Genies, qui ayent iamais cultiué les Sciences' 31. C'est pour faire connaître ce génie universel que Vattier dit vouloir traduire l'œuvre d'Avicenne, choisissant le français plutôt que le latin car, dit-il, les termes auraient semblés 'rudes & barbares' dans la traduction latine, alors que 'dans les langues modernes formées de la corruption de l'ancienne, ils se trouuent mesme bien souuent elegans & agreables' 32. À la question du style s'ajoute celle de la diffusion du texte : il ne fallait pas exclure ceux qui ne savaient pas le latin 33.

Vattier explique son choix du 'fils de Sina, le plus sçavant des Arabes' ³⁴ dans les termes de la célébration :

[...] l'elegance de ses discours, la vaste estenduë de sa Science, la subtilité de son esprit, & la solidité de son iugement, l'ayant esleué à tel point, qu'il ne se rencontre à mon auis, personne dans l'Antiquité, à qui il puisse estre comparé, si ce n'est Aristote, qu'on peut dire luy-mesme n'auoir pas sceu tout ce qu'a sceu Auicenne, quand ce ne seroit que pour la Medecine³⁵.

²⁷ Avicenne 1659.

 $^{^{28}}$ Parmi les autres écrits de Vattier, on mentionnera : Aristote 1659 ; Vattier 1659 et 1660 ; al-Ṭughrāʾī 1660 ; au sujet de al-Ṭughrāʾī († 1121), voir de Blois 2012.

²⁹ Vattier 1658a, p. *6.

³⁰ Vattier 1658b, p. *9.

³¹ Vattier 1658b, p. *10.

³² Vattier 1658b, p. *10.

³³ Vattier 1658b, p. *11.

³⁴ Vattier 1658b, p. *12.

³⁵ Vattier 1658b, p. *12-*13.

Pour magnifier le philosophe persan (originaire du même pays que Tamerlan)³⁶, Vattier ajoute des notes biographiques, qui ne sont d'ailleurs pas toujours exactes (Avicenne ne se rendit par exemple jamais à Damas)³⁷ et il insiste sur l'importance de la ville de Bouchara à l'époque d'Avicenne³⁸.

À l'exception de quelques erreurs - le titre K. al-Šifā' est par exemple mystérieusement rendu par 'le Liure de la nouuelle Lune' - Vattier connaît bien son texte³⁹. Il souligne que la logique qu'il traduit n'est qu'une partie d'une œuvre plus ample qui contient la physique et la 'Theologie ou Metaphysique' (il se réfère évidemment au sens du terme *Ilāhiyyāt* 'les choses divines', les diuinalia), et qui aurait dû comprendre les questions de mathématiques que, dit-il, nous ne possédons pas40. Il affirme aussi que tout cela n'est qu'un résumé du Quetabolsaphai (le Kitāb al-Šifā' – une idée que l'on a récemment démentie)41, et il voit bien qu'Avicenne suit certes Aristote, mais qu'il a 'consulté' aussi Théophraste, Themistius et Porphyre⁴². Il souligne encore que, lorsqu'il le juge nécessaire, Avicenne s'éloigne d'Aristote ou le critique⁴³, et que le but du livre d'Avicenne (et donc de sa propre traduction) est d'énseigner les choses que doiuent sçauoir ceux, qui se veulent mettre au dessus du commun par leur doctrine, & tenir rang parmy les personnes de marque' 44.

Vattier explique aussi le titre arabe de l'ouvrage *Quetabolnageti*, qui est pour lui 'le Liure de l'Emersion', car il permet de se hisser hors 'des gouffres de l'ignorance & des erreurs populaires' ⁴⁵.

³⁶ Vattier 1658b, p. *13 : 'du pays de delà la Riuiere'.

³⁷ Vattier 1658b, p. *17. Les données essentielles sont cependant presque exactes : 370–428 sont les dates de naissance et de mort d'Avicenne, et Avicenne vit sous le règne de Šams al-Dawla ('Samsouldule') (Vattier 1658b, p. *16).

³⁸ Vattier 1658b, p. *14.

³⁹ Vattier 1658b, p. *18.

⁴⁰ Vattier 1658b, p. *17-*18.

⁴¹ Gutas 2014, p. 381.

⁴² Vattier 1658b, p. *20.

⁴³ Vattier 1658b, p. *20-*21.

⁴⁴ Vattier 1658b, p. *19.

⁴⁵ Vattier 1658b, p. *28. Le titre complet de l'œuvre est *Kitāb al-Naǧāt min al-ġaraq fī baḥr al-ḍalālāt* ('Le livre du salut de l'immersion dans la mer des erreurs').

Du texte même, la 'petite Logique' 46, Vattier propose une division détaillée à partir des sujets traités : 'vne courte Preface, qui tient lieu de ce que nos Philosophes en l'Eschole appellent les Prolegomenes de la Logique [...], dressant par mesme moyen vn plan ou dessein de tout le Liure' 47, vient ensuite un traité sur le 'Raisonnement bon & vtile' et un deuxième sur la définition 'tant bonne que vitieuse', puis un troisième traité sur les 'discours des Sophistes, c'est à dire, du Raisonnement vitieux & erronée' 48.

Or, la notice de Louis-Gabriel Michaud dans la *Biographie uni*verselle n'est pas tendre avec Vattier⁴⁹. On y lit qu'il apprit l'arabe afin de lire les écrits d'Avicenne en langue originale et qu'il fut médecin et professeur d'arabe au Collège Royal, mais aussi qu'il publia des ouvrages 'remplis de fautes et de contre-sens' qui 'ne jouissent plus d'aucune estime' 50. Pourtant, La logique du fils de Sina devint une source importante de la connaissance d'Avicenne au XVIIIe siècle. Elle contient, en outre, des notations intéressantes. En sus d'une précision au sujet du nom d'Avicenne - 'Abbensina' qui est devenu 'Auensina' et donc finalement 'Auicenna' 51 - Vattier fait des observations intéressantes sur la langue philosophique d'Avicenne. Il mentionne – par exemple – la distinction entre accident et accidentel ('arad et 'ārid, qu'il compare à celle entre abstrait et concret)⁵², et il souligne la nécessité d'opérer une distinction entre wāğib et darūrī: une distinction selon laquelle darūrī ('infallible') est plus générale que wāğib, terme que Vattier traduit comme 'necessaire à estre' 53. En outre Vattier insiste sur la signification du possible, du nécessaire et de l'impossible. Avicenne distingue en effet les différents sens du 'possible': le possible au sens commun est ce qui n'est pas impossible, alors que le sens que les 'Sçauans' lui confèrent est ce qui

⁴⁶ Vattier 1658b, p. *29 ; la 'grande' étant celle du *K. al-Šifā*'.

⁴⁷ Vattier 1658b, p. *21-*22.

 $^{^{48}}$ Vattier 1658b, p. *23. Une division du premier traité est aussi proposée (Vattier 1658b, p. *23–*27).

⁴⁹ Voir Audiffret & Weiss 1864, p. 705–706.

⁵⁰ Audiffret & Weiss 1864, p. 706.

Vattier 1658c, p. *305, remarque à propos de la p. 1.

⁵² Vattier 1658c, p. *308, remarque à propos de la p. 14, l. 14.

⁵³ Vattier 1658c, p. *312-*313, remarque à propos de la p. 52, l. 20. Une distinction en ce sens est tentée aussi par Inati (Avicenne 1984).

'n'est ny Necessaire ny Impossible, & qui n'a point de nom parmi le peuple'. Or, cela peut donner lieu à un équivoque – le non-possible n'est pas, en philosophie, l'impossible, mais 'l'infaillible, soit à estre, soit à n'estre pas', alors que le possible est 'ce qui n'est pas infaillible' 54. Et, comme le remarque Pierre Vattier:

Cet equiuoque n'est pas de petite consequence, puis qu'Aristote s'y est broüillé luy-mesme [...] mais il se trouue seulement en Arabe, ou il n'y a que *Momqenon*; & en Grec, ou il n'y a que ἐνδεχόμενον, pour signifier Possible & Contingent, qui sont choses bien differentes⁵⁵.

Pour bien distinguer les deux significations, Vattier se propose donc d'utiliser des termes différents :

I'ay mis dans ma Version *Poßible* ou *Contingent*, pour oster l'equiuoque, en faisant tousiours voir qu'il est dans l'Arabe, comme dans le Grec, suiuant le dessein & le discours de mon Autheur, qui adiouste le mot d'*exact* à celuy de *poßible*, quand il veut expressement marquer le Contingent, comme Aristote dit κατὰ τὸν διορισμόν ⁵⁶.

Qu'il soit pour son époque un véritable marginal ou, au contraire, l'éminent représentant d'un phénomène qui a été souligné par les chercheurs – c'est à partir de la médecine aussi qu'on s'intéresse à l'Arabe et à sa culture – le médecin Pierre Vattier est, parmi les orientalistes, le premier, le seul en fait, à proposer une lecture véritablement philosophique d'Avicenne au XVII^e siècle. Même Olof Celsius, qui publie une *Historia linguae et eruditionis Arabum* (1694) dans laquelle il se réfère à Pocock et défend l'existence d'une philosophie arabe sans la réduire à son rôle de médiation de la pensée grecque, ne peut pas lui être comparé ; il ne fait que mentionner les grands ouvrages d'Avicenne, en insistant, lui-aussi, sur la médecine ⁵⁷.

⁵⁴ Avicenne 1658, p. 45–52.

⁵⁵ Vattier 1658c, p. *311–*312, remarque à propos de la p. 45, l. 7. Cf. Avicenne 1658, p. 45–46 et p. 51–52.

⁵⁶ Vattier 1658c, p. *312, remarque à propos de la p. 45, l. 7.

⁵⁷ Peringer & Celsius 1694, p. 36–37, p. 248 pour Avicenne médecin ; à la p. 251, seul Averroès est mentionné ; cf. König-Pralong (à paraître).

3. Le XVIII^e siècle : aristotélisme, transmission et célébration

H. Daiber l'a signalé, au XVIII^e siècle toute connaissance de la pensée arabe dépend de sources précédentes, en particulier des travaux de Pocock (pour Avicenne, faut-il ajouter, parfois de Vattier)⁵⁸. On ne peut mentionner ici que quelques exemples, qui témoignent d'une attitude ambiguë : l'admiration associée au rejet. L'admiration doit être reconduite à la tendance matérialiste du siècle et de son historiographie. Les Arabes sont ainsi appréciés - je cite C. König-Pralong - pour leur 'esprit scientifique et positif'; en ce sens l'admiration invite à reconnaître un certain 'pragmatisme' chez les Arabes, tout en exprimant de façon subtile, dissimulée, une critique des institutions scientifiques européennes, qui apparaissent comme figées dans le formalisme de la tradition catholique⁵⁹. Quant au refus, ses raisons sont celles qui se lisent aussi chez les orientalistes⁶⁰ : la philosophie arabe serait dominée, étouffée par la religion; et, si tant est qu'elle existe, elle aurait été mystique et non rationnelle. D'autre part, elle serait une philosophie 'de seconde main', dépendant entièrement de la pensée grecque à laquelle elle n'ajouterait rien. Son unique mérite serait la transmission de la philosophie grecque à l'Occident. La philosophie est ainsi perçue comme un élément accidentel dans l'histoire du peuple arabe ; son parcours se serait achevé au XIIe siècle, avec Averroès. Paradoxale, écartelée entre reconnaissance d'un esprit scientifique et interprétation mystique, la lecture des premiers historiens de la philosophie et des 'précurseurs' de l'orientalisme trahit déjà au XVIII^e siècle le motif 'racial' qui dominera dans l'historiographie du XIX^e siècle⁶¹.

Dans sa *Dissertatio inauguralis historico-litteraria de fatis studiorum apud Arabes* (1719), Johann Gottfried Lakemacher († 1736), professeur de grec et de langues orientales à l'université de Helmstedt et auteur d'un ouvrage sur al-Kindī, semble

⁵⁸ Daiber 2012, p. 215–218.

⁵⁹ König-Pralong (à paraître).

⁶⁰ Gutas 2002.

⁶¹ Pour le motif racial, voir Park 2013.

privilégier l'admiration 62. Il décrit la religion de l'Islam comme hostile à la science (les livres non conformes au Coran devaient être abolis) 63. Il nomme pourtant les 'académies' de Baghdad, Kufa, Bassra et, certes avec prudence, il introduit l'idée que les Arabes ont cultivé le savoir. Une partie du texte (dont l'intérêt est désormais antiquaire) s'occupe des termes scientifiques hérités de l'arabe, comme Zenith (samt al-ra's) ou Almagestum 64. La philosophia est présentée comme une discipline dans laquelle les Arabes excellaient. Avicenne n'est cependant que mentionné 65. Lakemacher (qui ne cite pas Vattier) le considère essentiellement comme un médecin 66.

Un autre exemple remarquable est fourni par l'Histoire critique de la philosophie d'André François Boureau-Deslandes, publiée à Amsterdam en 1737⁶⁷. Boureau-Deslandes – 'un matérialiste à l'aube des Lumières' ('ein Materialist der Frühaufklärung')⁶⁸ – consacre une partie assez importante de son Histoire critique à l'Orient, c'est-à-dire à la sagesse en un sens large qui excède la définition stricte de la philosophie, ainsi qu'à l'Islam et aux 'Arabes' ⁶⁹. Bien que fondée par un imposteur, la civilisation 'arabe' présente, selon lui, un certain intérêt pour les sciences. Quant à la pensée arabe, le 'matérialiste' Boureau-Deslandes semble y voir un élément positif, même progressiste ⁷⁰,

⁶² Lakemacher & Harenberg 1719; cf. Nagelius & Fabricius 1745 et Sieg-fried 1883.

⁶³ Jean le Grammairien (Philopon) aurait essayé d'empêcher l'incendie des bibliothèques au moment de la conquête d'Alexandrie (Kochius & Lakemacher 1719, p. 9–12, 15–16).

⁶⁴ Kochius & Lakemacher 1719, p. 12–18 ; pour les termes scientifiques, p. 19–20.

⁶⁵ Kochius & Lakemacher 1719, p. 20–22.

⁶⁶ Kochius & Lakemacher 1719, p. 22. Dans les années suivantes, Gentzken 1724 n'ajoute rien de neuf. En Italie, Giambattista Capasso (médecin et philosophe de la région napolitaine, auteur de la première histoire italienne de la philosophie, cf. Capasso 1728) dépend également de l'érudition antérieure, en particulier de la *Istoria filosofica* de Giuseppe Valletta de 1697–1704 (Valletta 1975); cf. Ricuperati 1975; Lilla 1905–1906; Piaia 1988; Piaia 2011. A noter que le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle inclut Averroès (Bayle 1702), un modèle d'impiété, et néglige Avicenne.

⁶⁷ Boureau-Deslandes 1737.

⁶⁸ Geissler 1967.

⁶⁹ Boureau-Deslandes 1737, III, p. 241-242.

⁷⁰ Voir Geissler 1967, p. 43; cf. König-Pralong 2012.

ce qui lui offre par ailleurs le moyen de critiquer la société cléricale de son temps⁷¹. Il est aussi vrai que, née sous le signe de l'autorité d'Aristote plus que sous celui du libre exercice de la raison, la philosophie arabe – essentiellement métaphysique – lui apparaît 'tumultueuse', 'peu intelligible' et aveuglement soumise à Aristote, 'unique guide' des Arabes en philosophie⁷². C'est ainsi qu'Avicenne est présenté: 'Avicenne apprit par cœur sa *Métaphysique* quoique si éloignée de la perfection et si remplie des superfluités' ⁷³. Tous les philosophes eurent en effet 'une admiration servile, respectueuse' pour Aristote⁷⁴ et ce n'est qu'en suivant Aristote que 'les Arabes devinrent de profonds Métaphysiciens: ils remuèrent une infinité des questions, que leur suggéroit un vain caprice, et qui ne pouvoient leur procurer aucune *connoissance claire et distincte*' ⁷⁵.

A côté d'une certaine valorisation de l'humanité des Arabes et d'un respect pour un esprit religieux qui, tout en étant né dans un contexte hypocrite, lui paraît sincère et honnête, Boureau-Deslandes laisse entrevoir un mépris pour une philosophie qui ne recherchait pas ce qui est 'clair et distinct', selon l'adage cartésien, mais qui, à l'instar d'Avicenne, essayait d'expliquer le monde en tant que monde d'ici-bas, à savoir à partir du monde céleste. Avicenne ne bénéficie pas de traitement particulier et les philosophes arabes paraissent respirer un air de tradition ancienne dont il faut absolument se libérer⁷⁶.

Au texte de Boureau-Deslandes on doit à la fois joindre et opposer celui de l'allemand Jacob Brucker⁷⁷, le plus grand his-

⁷¹ Boureau-Deslandes 1737, III, p. 282–283.

⁷² Boureau-Deslandes 1737, III, p. 256.

⁷³ Boureau-Deslandes 1737, III, p. 255. Averroès – d'ailleurs – alla encore plus loin : 'il soutint qu'avant Aristote la Nature n'étoit pas entièrement achevée et qu'elle ne reçut son dernier accomplissement qu'à sa naissance'.

⁷⁴ Boureau-Deslandes 1737, III, p. 256; Boureau-Deslandes cite ici Vives: les Arabes 'comprirent le fond de l'esprit humain: car rien ne le rabaisse davantage, eu égard à la multiplicité de ses besoins, que l'habitude de penser par autrui, et d'accorder à l'autorité ce qui n'est qu'à la raison'.

⁷⁵ Boureau-Deslandes 1737, III, p. 256–257.

⁷⁶ Voir Piaia 1988.

⁷⁷ Les deux historiens de la philosophie sont nommés par le bénédictin Formey 1746, qui écrira lui aussi une *Histoire abrégée de la philosophie* (voir Formey 1760) ; à ce sujet, Piaia 1998, p. 219.

torien de la philosophie du XVIIIe siècle. Dans le contexte anticatholique de l'historiographie philosophique protestante, l'œuvre de Brucker confirme que l'intérêt pour la philosophie du moyen âge n'est pas né avec le romantisme⁷⁸. Non seulement Brucker consacre des centaines de pages à la philosophie du moyen âge, qui était, selon lui, scolastique et aristotélicienne, mais il en justifie aussi l'étude : la philosophie du moyen âge serait essentielle pour l'histoire de l'Église et de la Réforme ; elle comprendrait de grandes personnalités philosophiques; elle aurait eu des effets concrets sur l'époque moderne – ne serait-ce que par la fondation des universités ; elle serait essentielle à la formation de la théorie politique et enfin – ce qui nous intéresse ici – elle serait le résultat d'une vie philosophique pluriculturelle. Concernant la religion islamique et le Prophète, Brucker adopte la lecture traditionnelle : il s'agit d'une imposture. Au sujet du rôle des Arabes en philosophie, sa position est par contre celle de la reconnaissance d'un héritage et d'une 'dette' 79. Grâce à la tradition que les 'Sarrasins' ont maintenue, la philosophie a pu se développer chez les Chrétiens et chez les Juifs⁸⁰. Brucker ajoute que la philosophie médiévale fut aristotélicienne et scolastique, car la source de l'aristotélisme scolastique fut la pensée arabe. En ce sens Avicenne, qui suit Aristote, se distingue d'Averroès qui représente surtout l'impiété⁸¹. En introduisant Avicenne, Brucker mentionne plusieurs sources, dont Andrea Alpago. Avec Pic de la Mirandole, qui considérait Avicenne comme presque 'divin', il en fait un prodige des études 82. Brucker manie bien ses sources, critiquant par exemple l'idée selon laquelle l'épithète 'Ra'is' indiquerait qu'Avicenne fût 'roi'83. Il nomme Gérard de Crémone, Alpago et Vattier et cite les ouvrages majeurs d'Avicenne en signalant des traductions latines et hébraïques. Dans une deuxième partie de son travail

⁷⁸ Flasch 1998, p. 187.

⁷⁹ Pour une critique serrée de la notion de dette en histoire de la philosophie et de la notion de 'racine', voir de Libera 2009.

⁸⁰ Cf. Flasch 1998, p. 190. Gutas 2010 parle aujourd'hui de 'rebirth' de la philosophie grecque dans le monde arabe.

⁸¹ Brucker 1766–1767, III, p. 80–88, § 17.

⁸² Brucker 1766–1767, III, p. 84–85, § 17.

⁸³ Brucker 1766–1767, III, p. 81, 85, § 17; cf. Hasse 1997.

(De natura et indole philosophiae saracenicae), Brucker présente le contexte religieux de la philosophie de l'Islam, la théologie et le mysticisme ; la doctrine eschatologique avicennienne est alors mentionnée⁸⁴.

Bien que Brucker soutienne lui-aussi que la philosophie des 'Sarrasins' était de peu de valeur, il insiste sur le fait que certains philosophes arabes – Avicenne notamment – pouvaient être de bons métaphysiciens et il souligne une similitude entre la pensée du moyen âge et la philosophie arabe qui, à ses yeux, en fut une sorte d'anticipation. La similitude entre pensée arabe et scolastique latine introduit d'une part le motif de l'héritage et de la dette de l'Occident envers le monde arabe. D'autre part, ce même thème a été considéré par la critique comme un signe du 'colonialisme' 85 historiographique qui se met en place à la fin du XVIII^e siècle. La raison européenne moderne se définissait à travers la philosophie grecque tout en affirmant sa nature chrétienne 86. Or les Arabes étaient considérés comme les simples transmetteurs de la philosophie grecque à l'Occident 87.

Une place mineure, mais significative, doit être accordée à l'*Histoire abrégée des philosophes* de Richard Girard de Bury⁸⁸, qui avait commencé sa carrière d'écrivain en polémiquant avec Voltaire⁸⁹. Dans cette *Histoire*, dont les buts pédagogiques prédominent sur l'intérêt philosophique, l'histoire de la philosophie est narrée dans l'ordre des faits⁹⁰. L'Islam est présenté comme un monde qui a gardé 'le goût' et un certain amour pour les sciences. Il faut cependant bien comprendre le sens de cette appréciation : ce sont les sciences pratiques qui furent développées par les Arabes, non pas la véritable culture. Les Arabes n'ont pas de peinture, pas de sculpture et en philosophie ils suivent Aristote. Leur travail

⁸⁴ Brucker 1766–1767, III, p. 123–240, p. 169–170, § 14.

 $^{^{85}\,}$ Sur le colonialisme en histoire de la philosophie : Dagenais & Greer 2000 ; Piaia 2007, p. 20–25.

⁸⁶ Pour une critique de cette prétendue connaturalité entre culture grecque et culture chrétienne, Rosier-Catach 2009, p. 38.

 $^{^{87}}$ Voir notamment Nagelius & Fabricius 1745, p. 18–19 ; Froriep 1769, p. 321.

⁸⁸ De Bury 1773 ; l'ouvrage est suivi par l'Histoire abrégée des femmes célèbres.

⁸⁹ De Bury 1755.

⁹⁰ Piaia 2015, en particulier p. 214–215.

scientifique (en médecine et en chimie) est la principale raison d'obligation' envers eux⁹¹.

L'idée de la transmission arabe est un lieu commun au XVIII^e siècle. Johann Gottfried Herder († 1803)⁹² considère lui-aussi le monde arabe médiéval comme un lieu de passage de la philosophie, essentiellement grecque, tout en reconnaissant une certaine spécificité à la culture métaphysique arabo-islamique et à la langue arabe, belle et poétique. La philosophie des Arabes est bâtie sur le Coran ; la 'critique de la raison pure' ('Kritik der reinen Vernunft') qu'on y pratiquait ne concernait que les sectes des différentes écoles théologiques⁹³.

Une approche nouvelle apparaît toutefois chez Dietrich Tiedemann († 1803) qui, au thème de l'héritage joint celui de l'originalité de la pensée arabe. Commentateur de Kant et auteur du *Geist der spekulativen Philosophie*, Tiedemann contredit l'attitude critique de Brucker, majoritaire au XVIII^e siècle. Selon Tiedemann 'les Arabes' ('die Araber') doivent aussi être crédités d'avoir corrigé et amplifié la sphère de la raison ('für Berichtigungen und Erweiterungen im Gebiete der Vernunft')⁹⁴. En particulier Avicenne est clair dans sa terminologie, profond dans sa pensée et cohérent dans ses raisonnements ; il est un penseur véritablement indépendant :

In Avicennas Begriffen ist viel Klarheit und Bestimmtheit; in seinen Schlüssen viel Tiefsinn, und in seinen Gedanken ungemeine Ordnung und strenge Verknüpfung. Er war wahrhafter Selbstdenker [...] ⁹⁵.

Ce jugement résulte d'une lecture intelligente et autonome des sources. Tiedemann consacre plusieurs pages à Avicenne⁹⁶, il interprète de façon correcte son surnom ('al-Schaickh al-Raiis'), cite des éléments biographiques significatifs et surtout interprète sa *Métaphysique* en tant que science de l'être et de la chose

⁹¹ De Bury 1773, p. 380. Au sujet de la culture andalouse : Middeldorpf 1810.

⁹² Et, différemment, Andrés 1782–1799, I, p. 116–198.

⁹³ Herder 1965, II, p. 621–632, citation à la p. 630.

⁹⁴ Tiedemann 1791–1797, IV, p. 111; cf. Klein-Franke 1980, p. 110–112.

⁹⁵ Tiedemann 1791–1797, IV, p. 111.

⁹⁶ Tiedemann 1791-1797, IV, p. 108-120.

('das Ding [...] als solches'), montrant que toutes les distinctions métaphysiques (essence, existence, possibilité, nécessité et donc causalité) s'expliquent à partir de ce concept. Tiedemann comprend aussi que pour Avicenne les choses sont, en tant qu'existantes, nécessaires, et ne cache pas son jugement positif: Avicenne a mieux compris Aristote que les commentateurs grecs ⁹⁷. Même certaines imprécisions de Tiedemann sont intéressantes. Avicenne définirait ainsi le corps 'ganz Cartesianisch' au moyen des concepts de longueur, largeur et profondeur ⁹⁸. En général, la lecture de Tiedemann rend raison de la pensée de l'auteur. Son analyse de la matière en tant que sujet et en tant que matière disposée, par exemple, est remarquable. Il en déduit la doctrine émanative : Avicenne n'est pas un pur péripatéticien ; il adopte la théorie 'alexandrine' de l'émanation ('die Alexandrinische Emanation') ⁹⁹.

4. 'L' Hippocrate, l'Aristote des Arabes [...]'

Tout en reprenant les thèmes de la transmission et du manque d'originalité, Joseph Marie Degérando, l'un des initiateurs de l'anthropologie moderne qui fut influencé par les historiens de la philosophie allemands, se révèle – à bien le lire – intéressé sinon fasciné par le monde arabe 100. Dans le quatrième volume de son *Histoire comparée*, il décrit le monde arabe comme un météore 'inattendu, brillant', sous la conduite d'un 'chef entreprenant et farouche', un peuple 'fort de son courage, de sa pauvreté et de son ignorance elle-même'. Bien que le fanatisme religieux soit au départ de leur puissance, avec les Abbasides, avec les Arabes, c'est une 'jeunesse intellectuelle' qui s'affirme 101 : les Arabes ont été capables de 'recueillir, conserver, transmettre', bien qu'ils aient 'peu ajouté à la masse des découvertes'. En effet, la philosophie, qui 'avait quelque chose de brillant, de gracieux, d'animé', appartient aux Grecs, alors que la pensée des Arabes 'avait quelque

⁹⁷ Tiedemann 1791–1797, IV, p. 112–116.

⁹⁸ Tiedemann 1791–1797, IV, p. 116.

⁹⁹ Tiedemann 1791–1797, IV, p. 120.

¹⁰⁰ Voir Degérando 1800.

¹⁰¹ Degérando 1822-1823, IV, p. 178-180.

chose de sérieux, d'uniforme et d'aride comme les déserts dont ils étaient sortis [...]; sombre, triste [...] respirant l'habitude de la résignation' 102. Le génie des Arabes serait d'ailleurs poétique, non pas philosophique, la langue arabe étant dépourvue de 'caractère philosophique' 103. Ainsi, le seul 'instituteur' que les Arabes connurent en philosophie fut Aristote qui, selon Degérando, leur aurait été intellectuellement parent 104. Ni Platon ni Socrate, dont les doctrines s'inspiraient de la 'liberté' et de 'l'amour' et présentaient plus de 'questions à résoudre' que de 'solutions accomplies', ne pouvaient trouver grâce aux yeux des Arabes, dont la marque distinctive est l'obéissance. Ainsi, le Platon du mythe ne fut-il pas reçu, à la différence du Platon de Plotin et de Proclus, abstrait et contemplatif, 'oriental' donc. Avicenne est introduit dans ce contexte, après la mention des traductions, des travaux d'acculturation accomplis par les califes et du travail des médecins chrétiens. Dans une tradition où les philosophes 'se répètent et se commentent les uns les autres', 'le célèbre Avicenne (Ebn Sina)', 'l'Hippocrate, l'Aristote des Arabes et l'homme le plus extraordinaire certainement que cette nation ait produit' 105, représente une exception.

Après en avoir narré la vie, troublée par des malheurs, des orages et 'trop souvent distraite par les plaisirs', Degérando décrit Avicenne comme un esprit 'étendu et méthodique'. Avicenne fut l'auteur d'un 'code scientifique', surtout en médecine (son œuvre médicale – il faut le rappeler – est étudiée à Paris et Montpellier jusqu'au XVII^e siècle). Vattier, la source principale de Degérando, a eu la patience d'en 'traduire en entier' l'œuvre 106. Lisant vraisemblablement la logique dans la traduction de Vattier, Degérando insiste lui-aussi sur la distinction entre 'représentation et conviction' (à savoir entre *taṣawwur* et *taṣdīq*), sur la simplicité du concept d'être, qui est indéfinissable, sur la distinction entre nécessaire, possible et impossible – concepts également dépourvus de définition –, et sur celle entre connaissance abstraite

¹⁰² Degérando 1822-1823, IV, p. 181.

¹⁰³ Degérando 1822-1823, IV, p. 182-183.

¹⁰⁴ Degérando 1822-1823, IV, p. 183-185.

¹⁰⁵ Degérando 1822–1823, IV, p. 205.

¹⁰⁶ Degérando 1822-1823, IV, p. 205-207.

et connaissance factuelle 107 ou entre connaissance en puissance et connaissance en acte. Degérando attire en outre l'attention sur la distinction entre connaissance des choses sensibles (qui permet de comprendre les notions de tout et de partie), et connaissance des rapports (le tout est plus grand que la partie), qui est primitive. Enfin, il traite des syllogismes conditionnels ou du rôle de l'imagination, regardant ces éléments comme des compléments avicenniens à la logique d'Aristote 108. Malgré l'idéologie qui imprègne sa reconstruction, Degérando lit ses sources avec intelligence. Au moyen du De anima d'Avicenne, qu'il lit probablement avec Tiedemann et dans la traduction latine 109, il présente par exemple l'argument de l'homme volant, dont il fait la base de la théorie avicennienne de la connaissance¹¹⁰; puis il analyse la théorie de la vision et celle des intentions sensibles (la brebis perçoit la forme, mais aussi les propriétés du loup). Degérando est bien un lecteur attentif. Il discute des sens internes, de la théorie des 'deux faces de l'âme', de la question des obstacles et des liens corporels. Il connaît même la théorie avicennienne de l'extension définie comme les trois dimensions du corps *possible* et signale le refus d'Avicenne d'identifier sujet et objet de la connaissance. Enfin, il présente la conception avicennienne de la métaphysique comme science fondatrice des autres sciences et il insiste sur l'importance des notions simples et indéfinissables (le nécessaire, le possible et l'impossible, dont Avicenne discute en *Ilāhiyyāt* I, 5). La philosophie avicennienne lui apparaît cohérente, exempte de ce mysticisme introduit plus tard dans le système des Arabes par celui qui voulait détruire la philosophie, al-Gazālī¹¹¹. Avec Tiedemann (et Herder), Degérando a été qualifié d''arabophile'. Cependant, il met lui-aussi en exergue un transfert (ou, comme on l'a souligné, une 'insémination' ou une 'transplantation') 112 de la pensée grecque dans la philosophie arabe, puis de celle-ci dans la pensée de langue latine. L'attention est toujours dirigée

Par exemple, savoir que 'deux' est pair n'est pas savoir ce qu'est 'deux'.

¹⁰⁸ Degérando 1822-1823, IV, p. 206-210.

¹⁰⁹ Tiedemann est cité ; voir par exemple Degérando 1822–1823, IV, p. 206.

¹¹⁰ Degérando 1822–1823, IV, p. 211.

 $^{^{111}}$ Degérando 1822–1823, IV, p. 211–224 ; pour al-Ġazālī 'destructeur', voir p. 224–228.

¹¹² König-Pralong (à paraître).

vers l'Europe chrétienne, pour rendre compte de la naissance et de la supériorité de la raison européenne moderne ¹¹³.

Comme l'ont montré Daiber et Klein-Franke, on assiste à un véritable changement dans les études de philosophie arabe au XX^c siècle, lorsque les orientalistes européens recherchent et éditent de nouvelles sources, de manière critique et systématique ¹¹⁴. L'histoire de la philosophie arabe devient alors une véritable discipline, porteuse d'un débat propre qui a déjà été étudié ¹¹⁵ et dont on ne rappellera ici que les éléments principaux, dans la mesure où Avicenne y est indirectement impliqué.

5. Toujours au XIX^e siècle : le débat sur la philosophie arabe (et Avicenne)

Le débat sur la philosophie arabe débute en 1800 à Göttingen et vise la thèse même de la transmission. L'historien Arnold Hermann Ludwig Heeren († 1842) déclare vouloir s'opposer à l'opinion commune ('die gewöhnliche Meinung'), qui attribuait aux Arabes la transmission de l'œuvre d'Aristote à l'Occident latin ¹¹⁶. La thèse d'Heeren est immédiatement contestée par le philosophe Johann Gottlieb Buhle († 1821) et critiquée par le grand historien de la philosophie Wilhelm Gottlieb Tennemann († 1819). Dans leurs manuels d'histoire de la philosophie, Buhle et Tennemann insistent sur le rôle de médiation assumé par les

¹¹³ Ces auteurs seront aussi les sources de Hegel pour lequel la philosophie arabe n'a pas vraiment d'intérêt, sinon sur le plan historique. Parmi les sources de Hegel figurerait encore Tholuck (voir Tholuck 1825) ; à ce sujet Ventura 2013, p. 33, 119–124 et 124–130.

¹¹⁴ Voir Klein-Franke 1980; Daiber 2012. À titre d'exemples, Franz Delitzsch travailla sur le Kalām (Delitzsch 1841); Salomon Munk († 1867) identifie des fragments d'Ibn Gabirol et traduit le *Guide des égarés* de Maïmonide (Maïmonide 1856–1866); M. J. Müller édite et traduit en allemand trois traités d'Averroès: le *Discours décisif*, le *Livre du dévoilement des méthodes* et l'Appendice (Damīma), qui porte également le titre *Question traitée par Averroès dans son Discours Décisif*; entre 1858 et 1895, Friedrich Dieterici édite la néoplatonicienne pseudo-*Théologie d'Aristote*, les cinquante-deux lettres des dits 'Frères de la Pureté' et des traités d'al-Fārābī; voir encore Renan († 1892), Goldziher († 1921), Horten († 1945).

 $^{^{115}\,}$ Notamment par Daiber 1999, 2012 ; Griffel 2014, König-Pralong 2012, 2015.

Au sujet de cette thèse et du débat qu'elle suscite en Allemagne et en France, voir Daiber 2012 ; König-Pralong 2015.

penseurs qui écrivirent en arabe. La thèse de la médiation est d'ailleurs étayée par Amable Jourdain, au moyen de documents inédits, dans ses Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques (1819)117. Cet ouvrage, issu d'un concours de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres sur 'l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques', est en quelque sorte le premier produit de la discussion initiée par Heeren. Le débat connaît un nouvel essor en 1842, avec August Schmölders qui avait préparé l'édition de quelques textes philosophiques arabes dans le cadre de son doctorat à Bonn en 1836 (y compris de textes d'Avicenne)118. Dans son Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Schmölders confirme certes la thèse de Jourdain, mais émet aussi un jugement négatif sur la philosophie arabe en recourant au motif racial que l'on a déjà rencontré¹¹⁹. Si l'entrée de l'Occident dans la modernité est bien due aux Arabes, la philosophie leur fut toujours 'étrangère'. Celle-ci appartient prioritairement aux aryens, même si sa transmission à l'Occident fut 'arabe' 120. Introduite 'au sein d'une nation qui professait avec la plus grande ardeur une religion révélée', la philosophie a survécu chez les Arabes parce que les 'philosophes proprement dits' suivirent Aristote sans chercher 'à plier leurs doctrines aux sentences du Coran' 121. C'est autour d'eux que se regroupent toutes les sectes 'comme autour d'une mère'. Les philosophes arabes défendent tous 'les mêmes principes, les mêmes résultats, la même méthode' 122 et Avicenne est celui dont 'les ouvrages résument à peu près les assertions de tous les partisans de cette secte' 123. Schmölders, qui s'appuie sur les 'les rares livres' de la bibliothèque du roi, se base surtout sur les sources connues au

¹¹⁷ Jourdain 1843.

 $^{^{118}}$ Schmölders 1836. L'appendice est très intéressant : il constitue une sorte de premier vocabulaire de la philosophie arabe (on y trouve, par exemple, fayd : 'emanatio', p. 131).

¹¹⁹ Schmölders 1842.

¹²⁰ Schmölders 1842, p. 1-3.

¹²¹ Schmölders 1842, p. 130–133.

¹²² Schmölders 1842, p. 132.

¹²³ Schmölders 1842, p. 132.

moyen âge latin. Cependant il semble connaître Vattier. Les idées avicenniennes sur lesquelles il insiste – la nécessité, la véracité des notions immédiates et primitives, les notions d'être et de possible, d'impossible, de nécessaire et d''absurde' – sont celles qui sont discutées dans *La Logique du fils de Sina*. Après avoir introduit ces notions, il peut passer à la preuve de l'existence de Dieu qui 'pour eux' – Avicenne n'est en effet que le chef d'une secte – résulte du concept même de nécessaire et n'est pas 'créateur'. Comme Aristote, ces philosophes posent une matière éternelle, simple et sans qualité, qui devient 'monde' sous l'effet de l'intelligence première de laquelle émanent toutes les autres intelligences et les âmes donneuses de formes 124.

Au-delà du système avicennien, ce qui compte avant tout pour Schmölders est encore l'idée d'influence et d'héritage. La forme que la 'secte des philosophes' aurait imprimée à la métaphysique aurait perduré jusqu'à l'époque moderne et aurait pénétré la théologie, alors que la psychologie d'Avicenne semble anticiper les idées de Locke et de Wolff. L'influence exercée par les 'philosophes' sur la scolastique (et donc l'Occident) serait ainsi 'beaucoup plus grande qu'on ne le suppose ordinairement' 125.

Il est vrai qu'August Schmölders refusait toute originalité aux penseurs arabes et qu'il prolongeait la tendance culturellement raciste des histoires de la philosophie dont Peter Park a traité ¹²⁶. Mais il est vrai aussi que ce n'est pas la culture (ou la langue), mais la religion qui est selon lui le véritable obstacle à la rationalité. Au cœur de la lecture de Schmölders réside la question de la religion ¹²⁷.

L'interprétation de Schmölders a rencontré de vives réactions que la recherche (Gutas, König-Pralong) a déjà mises en évidence. Le 18 novembre 1843, à l'occasion d'une conférence devant la Königliche Gesellschaft der Wissenschaften de Göttingen, le grand historien de la philosophie de l'école historique allemande, Heinrich Ritter, s'attaque à la lecture de Schmölders 128. Repré-

¹²⁴ Schmölders 1842, p. 103-104.

¹²⁵ Schmölders 1842, p. 104.

¹²⁶ À ce sujet, voir Park 2013.

¹²⁷ Schmölders 1842, p. 4–6.

¹²⁸ Ritter 1844.

sentant de l'histoire de la philosophie, Ritter ne pouvait accepter que la philosophie arabe (qu'il ne lisait certes pas en langue originale) fût l'apanage exclusif des orientalistes (à savoir d'August Schmölders). Il convenait d'en étudier aussi les traductions latines et leur histoire 129. Ainsi, Ritter acceptait les distinctions proposées par Schmölders, mais il en tirait des conclusions différentes. Premièrement, en distinguant les dogmatiques ('Dogmatiker') des philosophes ('Philosophen'), Ritter établissait la thèse d'une philosophie arabe qui était en soi morte. Une fois transmise à l'Occident, la philosophie aurait cessé de vivre en terre d'Islam où ne subsiste que le dogmatisme. En outre, la géographie culturelle de la philosophie en démontrait la marginalité en terre d'Islam: al-Fārābī venait des régions turques, Ibn Sīnā de Bukhāra et al-Ġazālī de Chiwa 130, Ibn Bāǧǧa, Ibn Ţufayl, Ibn Rušd avaient vécu en Espagne. Enfin, la pensée spécifiquement arabe était non seulement l'enseignement des mutakallimūn, mais aussi celui des soufis 131.

Cette polémique qui met en place une opposition entre rationalité chrétienne et fanatisme du monde islamique connaît un nouvel épisode avec Ernest Renan, l'auteur du célèbre Averroès et l'averroïsme¹³². Lors d'une conférence à la Sorbonne sur le thème L'islamisme et la science, Renan expose une thèse assez simple. Les penseurs musulmans auraient montré de la grandeur dans les domaines scientifiques extérieurs et opposés à la religion. Pour Renan aussi le monde sémite doit être opposé à l'Occident grec, aryen et rationnel, mais l'élément central de cette opposition est le rôle joué par l'islam en tant que religion ¹³³.

¹²⁹ Ritter 1844, p. 3-6.

¹³⁰ Ritter 1844, p. 16. Plus récemment, sur Avicenne et la Chine, voir Lüling 1977.

¹³¹ Ritter 1844, p. 10–20.

¹³² Renan 1852.

¹³³ Renan 1883a. La conférence de Renan donna lieu, elle aussi, à un débat. L'intellectuel et propagandiste irano-afghan Djamāl al-Dīn al-Afghānī († 1897) publia une 'Réponse à Renan' (voir al-Afghānī 1883 et Renan 1883b). Pour al-Afghānī, qui défendait lui-aussi une position élitaire, la société islamique avait contribué à la 'plus haute civilisation' de l'humanité. Cf. l'étude de Keddie (al-Afghānī 1968).

6. Les XIX^e et XX^e siècles : Avicenne chez les orientalistes et les historiens de la philosophie. Une esquisse

Au XIX^e siècle la question de fond était en somme celle du rapport entre raison 'occidentale' et religion (irrationnelle) 'arabe', 'sémite' ou 'islamique'. La voie la plus efficace pour contrer les positions de Schmölders (et de Renan) était ainsi d'inclure l'irrationnel dans la philosophie ou de définir la rationalité différemment. Pour ne pas déprécier la philosophie arabe, il fallait adopter un critère nouveau pour la définir et inclure ainsi l'islam (la théologie, le soufisme) en son sein 134. L'attention qui fut portée à Avicenne est en ce sens significative. Entre le XIXe et le XXe siècle, une image d'Avicenne mystique est en effet produite et célébrée en Occident. À cet égard, il faut d'abord mentionner l'orientaliste danois August Ferdinand Michael van Mehren qui, entre 1889 et 1899, publie des textes et fragments d'Avicenne qu'il désigne comme Traités mystiques 135. Cette opération, qui présente des similitudes avec le traitement d'Avicenne par Ibn Tufayl dans son Hayy ibn Yaqzān, aura des effets durables sur l'image d'Avicenne en Occident 136

La première histoire de la philosophie arabe, la *Geschichte der Philosophie im Islam* du néerlandais Tjitze Jacobs de Boer († 1942), publiée à Stuttgart en 1901 puis modifiée et traduite en néerlandais vingt ans plus tard sous le titre *De wijsbegeerte in den Islam* ¹³⁷, est porteuse d'une interprétation semblable. Pour de Boer, la philosophie arabe est une collection éclectique de pensées issues de sources grecques, mais elle est aussi et surtout l'une des manifestations de l'esprit de l'Islam ¹³⁸. La *Geschichte* de de Boer commence par une présentation de la 'sagesse orientale' ('Orientalische Weisheit') ; elle introduit ensuite la 'science grecque'

¹³⁴ Ritter 1844, p. 11–13.

¹³⁵ Avicenne 1889–1899 et les études Mehren 1882, 1883, 1885 et 1886. Voir aussi Avicenne 1886.

¹³⁶ A ce sujet, Gutas 1994 et 2002.

¹³⁷ De Boer 1921. L'ouvrage fut traduit aussi en arabe. Il faut encore mentionner les Allemands Hellmut Ritter (1892–1971) et Oskar Rescher (Osman Reşer, 1883–1972) qui, séjournant à Istanbul dans les années 1930, y fondèrent l'étude académique de la philosophie.

¹³⁸ Daiber 1999, p. xxii.

('griechische Wissenschaft'), et poursuit avec un chapitre sur la science du langage ('Sprachwissenschaft'), un autre sur la théologie ('Glaubenslehre'), et enfin une partie dédiée à la littérature et à l'histoire. La présentation des doctrines philosophiques inclut le pythagorisme (notamment al-Rāzī et les Frères de la pureté), alors qu'al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Miskawayh, Avicenne et Ibn al-Haytham sont mis au rang des néoplatoniciens. Avicenne (Ibn Sīnā) est situé dans son contexte géographique et historique : l'Est. Selon de Boer, l'esprit du philosophe n'est pas systématique et, s'il est vrai qu'Avicenne dépend de la tradition (de Themistius), il est vrai aussi qu'il est l'auteur de 'traités mystiques' ('mystische Schriften'). En outre, son travail philosophique renfermerait une certaine poétique 139. Selon de Boer, Avicenne, dont la logique est riche en similitudes avec celle d'al-Fārābī, a divisé l'être en spirituel (objet de la métaphysique), corporel (physique) et intellectuel (logique) 140. La doctrine de la possibilité, selon laquelle même 'les Cieux' ('die Himmel') sont possibles, est reconstruite dans le cadre d'un déterminisme absolu 141. L'anthropologie avicennienne est interprétée comme un dualisme 142. Enfin, de Boer pense que la philosophie d'Avicenne s'accorde avec la religion 143. En conclusion, le savant néerlandais dit quelques mots sur le contexte historique, sur les élèves d'Avicenne et sa grande influence en Orient, passant sous silence les traductions latines 144. L'intérêt de de Boer pour la philosophie arabe est d'ailleurs surtout de nature historique. La pensée arabe permettrait en effet de comprendre comment la philosophie peut surgir et vivre dans un contexte qui ne lui est pas naturel (hors de Grèce, serait-on tenté d'ajouter). Ainsi, de Boer insiste-t-il sur le platonisme des philosophes arabes et se désintéresse-t-il des questions théologiques (aucun chapitre n'est dédié au Kalām) 145.

¹³⁹ De Boer 1901, p. 120.

¹⁴⁰ De Boer 1901, p. 121.

¹⁴¹ De Boer 1901, p. 123.

¹⁴² De Boer 1901, p. 125.

¹⁴³ De Boer 1901, p. 127 ; de Boer 1921, p. 144 : 'Mystiek, geestlelijke aanschouwing met een asketische moraal, daarmee besuit deze wijsbegeerte'.

¹⁴⁴ De Boer 1901, p. 130–132.

¹⁴⁵ À de Boer on doit le seul article de l'*E.I.* consacré au flux (voir de Boer 1913–1936).

Quelques années plus tard, en 1913, Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters d'Ignaz Goldziher inclut le Kalām et le mysticisme sufi à l'histoire de la philosophie arabe. Avicenne y est présenté comme un aristotélicien 146. Cependant, sa philosophie est encore une fois reconstruite à travers des traités et des problématiques que l'on pourrait considérer comme mineurs. Bien que l'état de la recherche n'y fût pas pour rien - plusieurs écrits apocryphes étant alors attribués à Avicenne -, celui-ci n'en demeure pas moins, pour Goldziher, un philosophe qui plaçait au centre de sa réflexion les questions théurgiques et magiques, qu'elles fussent relatives à la prophétie, à l'influence de l'âme sur les corps ou à l'union mystique. Le Hayy ibn Yaqzān d'Ibn Tufayl est d'ailleurs explicitement inclus à la Wirkungsgeschichte avicennienne. Selon Goldziher, il est légitime de parler d'un 'Doppelspiel' d'Avicenne, qui développa l'aristotélisme, mais aussi certains aspects de la sagesse la plus lointaine et 'orientale' ('morgenländische Weisheit'). La sagesse orientale d'Avicenne est de fait opposée à l'esprit aristotélicien de ses œuvres majeures 147. Les traductions latines ne sont même pas mentionnées. Goldziher se réfère simplement aux études de Mehren et de Horten 148.

Max Horten, qui traduisit en 1907 la Métaphysique du Livre de la Guérison 149, a en effet porté une attention particulière à Avicenne. Bien que sa lecture de la Métaphysique avicennienne renvoie constamment à la philosophie scolastique, à Thomas d'Aquin en particulier, et que les questions métaphysiques soient souvent interprétées à la lumière des doctrines scolastiques, l'orientaliste Horten programme une lecture de la philosophie avicennienne comme produit culturel de l'Islam. En 1924 il publie Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophieschen Weltanschauungen des westlichen Orients 150, un ouvrage qui inclut la théologie et la mystique dans la philosophie et sou-

¹⁴⁶ Goldziher 1913, p. 318–319.

¹⁴⁷ La solution à la question sera donnée par Nallino 1923–1925.

¹⁴⁸ Goldziher 1913, p. 336.

¹⁴⁹ Avicenne 1907.

¹⁵⁰ Daiber 1999, p. xxiii.

ligne avec emphase ses rapports avec la pensée indienne ¹⁵¹. Là aussi, la lecture est guidée par une problématique raciale. Il s'agit d'expliquer la présence de la philosophie, 'aryenne' ('arisch'), dans le monde arabophone en soulignant qu'elle est le fait des Persans et non des Arabes ¹⁵².

En terre d'Islam, la philosophie n'aurait d'ailleurs pas existé en tant que telle. L'islam et la philosophie auraient poursuivi le même but 153, la philosophie n'étant que l'un des phénomènes culturels analysés par l'orientaliste afin de comprendre l'esprit d'une culture conçue comme homogène. Horten recherche 'die Einheit der Geisteskultur des Islam' 154. Il traite des doctrines philosophiques en parallèle des théories théologiques, des visions des mystiques, des productions des hommes de lettres et de la sagesse des proverbes. La spécificité de la philosophie est de fait perdue, dévorée, pour ainsi dire, par son contexte culturel. Le travail universel de la pensée demeure invisible, l'originalité philosophique ignorée. Aucun chapitre n'est consacré à Avicenne ou à un autre philosophe ; des thèmes et non des auteurs forment la trame du récit 155. Daiber a dressé une liste des clichés attestés chez Horten 156. L'arrière-plan de son travail est celui de la culture allemande du temps, caractérisée par un eurocentrisme que nous avons évoqué à plusieurs reprises déjà.

Dans le champ de l'histoire de la philosophie, l'opposition entre rationalité, grecque et chrétienne, et irrationalité sémite s'était superposée à la distinction entre orthodoxie et hérésie. Le rôle joué par Avicenne dans les histoires de la philosophie médiévale ou scolastique fut en effet souvent celui de source des 'erreurs' des philosophes. Je ne présenterai que trois exemples particulièrement représentatifs de ce phénomène.

¹⁵¹ Voir aussi Horten 1927–1928.

¹⁵² Horten 1924, p. 12.

¹⁵³ Horten 1924, p. 59 : 'Islam und Philosophie sind Wege, die *dasselbe* letzte Ziel haben'.

¹⁵⁴ Horten 1924, p. 51.

 $^{^{155}}$ Ce ne sera qu'au XXI° siècle que l'étude de la religion, de la théologie et - au moins en partie - de la philosophie islamiques s'organise vraiment en Europe.

¹⁵⁶ Daiber 1999, p. xxiv.

Dans l'édition de 1864 de son *Histoire générale de la philosophie*, Victor Cousin établit un lien clair entre la diffusion des textes de philosophie arabe ('qui serait plus justement nommée philosophie musulmane, puisqu'elle embrasse toutes les contrées soumises à la religion de Mahomet')¹⁵⁷ et les hérésies et les condamnations du début du XIII^c siècle¹⁵⁸. Cette philosophie, qui 'n'a pas apporté à l'esprit humain une seule idée nouvelle'¹⁵⁹, s'est contentée de commenter une philosophie 'à moitié morte', telle qu'on l'enseignait dans les écoles d'Afrique et d'Asie, d'Alexandre d'Aphrodise à Jean Philopon. Avicenne, en insigne représentant de cette période 'plus curieuse qu'importante', est l'auteur d'une *Métaphysique* imprimée à Venise en 1495 (l'édition de 1508 n'est pas mentionnée) et de la *Logique*, que Cousin lit dans la traduction de Vattier¹⁶⁰.

Dans son Histoire de la philosophie scolastique, Barthélemy Hauréau introduit Avicenne, al-Kindī et al-Fārābī, après avoir présenté 'les Syriens d'Édesse et les Arabes de Bagdad' comme 'les derniers représentants, les derniers conservateurs de la philosophie hellénique' 161. Selon Hauréau, qui évoque la vie tourmentée d'Avicenne, une existence digne de 'quelques-unes des mille fables recueillies par Galland', il convient de saisir l''esprit' dans lequel Avicenne a commenté ou abrégé Aristote - Hauréau renvoie à l'édition de Venise 1495 - 'pour apprécier ce que lui doivent plusieurs de nos éminents scolastiques' 162. Selon Hauréau, qui ignore Vattier, Avicenne suit al-Fārābī en logique 'et se contente d'en reproduire toutes les définitions'. En physique il aurait cependant fait figure de 'novateur' et aurait donc produit des hérésies. Comme en témoigne le Tractatus de erroribus philosophorum, la théorie de la forme unique pour l'espèce, la thèse du mouvement éternel, le fait que rien de muable ne puisse procéder immédiatement d'un Dieu immuable, la

¹⁵⁷ Cousin 1864, p. 202.

¹⁵⁸ Cousin 1864, p. 211.

¹⁵⁹ Cousin 1864, p. 202.

¹⁶⁰ Cousin 1864, p. 202–203 (en particulier p. 203, note 2). Victor Cousin marginalise ainsi Avicenne et ignore le *Liber de anima*.

¹⁶¹ Hauréau 1872–1880, II/1, p. 17.

¹⁶² Hauréau 1872–1880, II/1, p. 24.

conception du temps comme éternité, l'émanation (la thèse selon laquelle *ex uno non fit nisi unum*) et la négation de la pluralité des formes sont parmi les erreurs, certaines d'origine aristotélicienne, dont on peut accuser Avicenne ¹⁶³.

L'abbé Pierre Vallet, qui publie une Histoire de la philosophie à la fin du XIXe siècle 164, traite d'Avicenne lorsqu'il présente le XII^e siècle. Comme avec al-Kindī, al-Fārābī et Ibn Bāǧǧa, il s'agit d'introduire le lecteur aux sources de la pensée latine ou, plus précisément, de ses mouvements hérétiques. C'est en effet lorsqu'il est question des erreurs d'Amaury de Bène et de David de Dinant (condamnés au concile de Paris de 1210) que la philosophie arabe (et juive) est introduite dans son histoire de la philosophie. Amaury et David 'avaient puisé l'un et l'autre leurs pernicieuses erreurs dans la philosophie arabe qui arrivait alors à la connaissance de l'Université de Paris, par l'intermédiaire des Juifs venus d'Espagne' 165. Avicenne est 'le seul philosophe vraiment populaire auprès de ses compatriotes' 166. À côté d'un poème médical qui l'aurait rendu célèbre (le Canon n'est pas nommé), il est, pour Vallet, l'auteur de commentaires sur les traités aristotéliciens De l'Âme et Du Ciel et du Monde - comme on le sait aujourd'hui, un apocryphe 167 -, ainsi que sur la Logique et la Métaphysique d'Aristote. Avicenne, insiste Vallet, reconnaît une cause du mouvement, ce qui en fait un aristotélicien ; il a de plus délégué la providence à une série de causes intermédiaires. En même temps, et de façon assez mystérieuse, Vallet attribue à Avicenne une doctrine selon laquelle les objets particuliers agissent sur les causes supérieures ; c'est ainsi que la cause première parviendrait 'à une certaine connaissance des choses sensibles' 168. Vallet se montre imprécis en psychologie également ; l'intellect possible des hommes serait 'matériel et périssable'. Ces approximations ou erreurs ne minorent cependant ni l'importance qu'il attribue à Avicenne - celui-ci aurait 'commenté

¹⁶³ Hauréau 1872–1880, II/1, p. 24–25.

¹⁶⁴ Vallet 1886; voir König-Pralong 2012.

¹⁶⁵ Vallet 1886, p. 201.

¹⁶⁶ Vallet 1886, p. 203.

¹⁶⁷ À ce sujet Gutman 1997, 2003.

¹⁶⁸ Vallet 1886, p. 204.

Aristote avec plus d'exactitude que ses compatriotes' 169 –, ni son rôle comme instigateur d'erreurs chez les Latins : 'nul philosophe arabe, Averroès excepté, n'est aussi considéré et aussi fréquemment cité qu'Avicenne dans tout le Moyen Age'.

7. En guise de conclusion

L'image d'Avicenne varie avec le temps. Aux XVIe et XVIIe siècles, il est regardé comme un grand médecin et une grande autorité, même si son œuvre philosophique - à quelques exceptions près - est presque ignorée. La première véritable tentative de connaître ou reconnaître la philosophie avicennienne au XVIIe siècle est celle de Pierre Vattier, qui contribua à une connaissance authentiquement philosophique de la pensée du al-šayh al-ra'īs, mais aussi à sa célébration telle qu'on la retrouve dans quelques textes du XVIII^e siècle. Avec les progrès du travail d'exhumation et d'édition des textes réalisés par les orientalistes, les œuvres qui ne furent pas traduites en latin au moyen âge acquièrent de l'importance. Cependant, la philosophie arabe est présentée dans son caractère de transmission culturelle : sans originalité, elle est soit 'sémite' et au fond sans valeur véritable, soit aryenne (indienne, persane) dans ce qu'il y a de plus authentiquement philosophique. Ou alors elle est traitée dans ses rapports à la sagesse orientale, à l'islam religieux : Avicenne est alors soit un transmetteur, un aristotélicien, soit un mystique 170. Avicenne est ainsi une figure double. Partisans de l'idée qui veut que la philosophie soit 'autre' en terre d'Islam par rapport à ce qu'elle est en Occident, les orientalistes insistent sur l'irrationalité (ou le manque d'originalité) d'Avicenne. Dans le champ des études orientales, le mysticisme avicennien qu'Ibn Tufayl avait déjà évoqué (et que Pocock avait contribué à diffuser) est souligné par Mehren et se retrouve, dans un passé plus récent, chez Henry Corbin, Hilmi Ziya Ülken et les penseurs qui en dépendent 171. Pour les historiens de la philosophie du XIXe siècle, Avicenne est par contre

¹⁶⁹ Vallet 1886, p. 204.

¹⁷⁰ Alors que Tholuck 1825 ne le mentionne même pas.

¹⁷¹ Heath 1992; Jambet 2011.

essentiellement un précurseur, à savoir la source des erreurs des scolastiques. Ainsi la médiation du savoir grec à l'Occident (son 'insémination') devient-elle la source de déviations, d'erreurs par rapport à la vérité et à la rationalité chrétiennes. Au début du XX^e siècle, l'invention des catégories d''augustinisme avicennisant', d''avicennismo agostinistico' ou encore d''avicennisme', s'inscrit dans un mouvement qui reprend l'idée des 'erreurs' d'Avicenne pour la nuancer, la corriger, et parvenir enfin à lui substituer le concept d'influence.

Bibliographie

- Djamāl al-Dīn al-Afghānī (1883), 'Au Directeur du *Journal des Débats*', dans *Journal des débats politiques et littéraires*, vendredi 18 mai.
- -, An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghāni, éd. et trad. N. R. Keddie & H. Algar, Berkeley, CA: University of California Press, 1968.
- Ibn al-'Afif, L'Égypte de Murtadi fils du Gaphiphe, où il est traité des Pyramides, du débordement du Nil, & des autres merueilles de cette Prouince [...], trad. P. Vattier, Paris : Th. Ioly, 1666.
- -, The Egyptian history, treating of the pyramids, the inundation of the Nile, and other prodigies of Egypt, according to the opinions and traditions of the Arabians, trad. P. Vattier & J. Davies, London: R. B. & W. Battersly, 1672.
- M.-Th. d'Alverny (1955), 'Avicenne et les médecins de Venise', dans *Medioevo e rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, I, Firenze : G. C. Sansoni (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, 1), p. 175–198.
- -, (1966), 'Survivance et renaissance d'Avicenne à Venise et à Padoue', dans A. Pertusi (éd.), Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento, Firenze : Sansoni (Civiltà europea e civilità veneziana, 4), p. 75–102.
- Giovanni Andrés (1782–1799), *Dell'origine, progressi e stato attuale di ogni letteratura*, 7 vols, Parma : Stamperia Reale.
- Ibn 'Arabšah, *L'Histoire du grand Tamerlan* [...], trad. P. Vattier, Paris: R. Soubret. 1658a.
- -, Portrait du grand Tamerlan, avec la suite de son histoire, iusques à l'establissement de l'Empire du Mogol [...], trad. P. Vattier, Paris : P. Vattier & A. Courbé & I. Huart, 1658b.

- Aristote, De l'Amitié, livre premier, huictiesme de la Morale à Nicomachus [...], trad. P. Vattier, Paris : P. Vattier & J. Huart, 1659.
- Pierre-Hyacinthe-Jacques-Jean-Baptiste Audiffret & Michel Weiss (1864), 'Vattier (Pierre)', dans L.-G. Michaud et al. (éd.), *Biographie universelle ancienne et moderne*. Nouvelle édition, revue, corrigée, continuée jusqu'à nos jours, et considerablement augmentée d'articles omis ou nouveaux, XLII, Paris/Leipzig: C. Desplaces/F. A. Brockhaus, p. 705a–706b.
- Avicenne, *Metaphysica* [...] *siue* [...] *prima philosophia*, trad. Dominicus Gundissaluus, éd. Franciscus de Macerata & A. Frachantianus Vicentius, Uenetiis: Bernardinus Uenetus & J. Durantus, 1495.
- -, Liber canonis [...], trad. Gerardus Cremonensis, Venetiis: B. Locatellus Bergoniensis & Heredes O. Scoti, 1505.
- -, Opera in lucem redacta [...] Logyca. Sufficientia. De celo & mundo. De anima. De animalibus. De intelligentiis. Alpharabius de intelligentiis. Philosophia prima, trad. Dominicus Gundissaluus et al., éd. B. Cecilus Fabrianensis et al., Venetiis: B. Locatellus Bergoniensis & Heredes O. Scoti, 1508 (repr. Frankfurt a. M.: Minerva, 1961).
- -, Compendium de anima. De mahad. i. de dispositione, seu loco, ad quem reuertitur homo, uel anima eius post mortem. Aphorismi de anima. De diffinitionibus, & quaesitis. De diuisione scientiarum, éd. et trad. A. Alpagus Bellunensis & P. Alpagus Bellunensis, Venetiis: Iuntae, 1546.
- La logique du fils de Sina communément appellé Avicenne, prince des philosophes et medecins arabes, trad. P. Vattier, Paris : P. Vattier et al., 1658.
- -, *De morbis mentis tractatus* [...], trad. P. Vatterius, Parisiis : P. Vatterius & I. Huart, 1659.
- -, L'Allégorie mystique Hây ben Yaqzān d'Avicenne. Extrait du 'Muséon', éd. et trad. A. F. M. v. Mehren, Louvain : Ch. Peeters, 1886.
- -, *Traités mystiques*, 4 vols, éd. et trad. A. F. M. v. Mehren, Leyde : E. J. Brill, 1889–1899.
- -, Introduction à Avicenne. Son épître des définitions, trad. avec notes A.-M. Goichon, préface de M. A. Palacios, Paris : Desclée, De Brouwer et Cie, 1933.
- -, Die Metaphysik [...] enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik, éd. et trad. M. Horten, Halle/New York: R. Haupt, 1907 (repr. Frankfurt a. M.: Minerva, 1960).

- Livre des directives et remarques, éd. et trad. A.-M. Goichon, Beyrouth/Paris : Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre/J. Vrin, 1951 (Collection d'œuvres arabes de l'Unesco).
- -, Livre des définitions, éd. et trad. A.-M. Goichon, Le Caire : Institut français d'archéologie orientale, 1963 (Mémorial Avicenne, 6).
- -, Remarks and Admonitions, 3 vols, éd. et trad. Sh. C. Inati, Toronto/ London/New York: Pontifical Institute of Medieval Studies/ P. Kegan/Columbia University Press, 1984–2014, I: Logic (1984).
- -, *Cartea definițiilor*. Ediție trilingvă, éd. et trad. G. Grigore et al., Iași : Polirom, 2012 (Biblioteca Medievală).
- Pierre Bayle (1702), 'Averroes', in Pierre Bayle, *Dictionaire histo*rique et critique. Seconde édition, revuë, corrigée & augmentée par l'Auteur, I : A–D, Rotterdam : R. Leers, p. 414–421.
- A. Bertolacci (2013), 'The reception of Avicenna in Latin medieval culture', dans P. Adamson (éd.), *Interpreting Avicenna*. Critical Essays, Cambridge et al.: Cambridge University Press, p. 242–269.
- H. H. Biesterfeldt (1982), "Abd-Al-Raḥmān Šayzarī", dans E. Yarshater (éd.), *Encyclopaedia Iranica*, Édition en ligne, consulté en ligne le 24 mai 2017, http://www.iranicaonline.org/articles/abd-al-rahman-sayzari.
- F. C. de Blois (2012), 'al-Ṭugḥrāʾī', dans P. Bearman et al. (éd.), *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition, Brill Online, consulté en ligne le 24 mai 2017, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/*-SIM_7609.
- Tjitze Jacobs de Boer (1901), Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart: Fr. Fromman.
- -, (1913–1936), 'Faid', dans M. Th. Houtsma et al. (éd.), Encyclopaedia of Islam. First Edition, Brill Online, consulté en ligne le 29 mai 2017, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-1/faid-SIM_2398 ?s.num = 19>.
- -, (1921), *De wijsbegeerte in den Islam*, Haarlem : E. F. Bohn (Volks-universiteitsbibliotheek, 11).
- [André François Boureau-Deslandes] (1737), Histoire critique de la philosophie, ou l'on traite de son origine, de ses progrès, et des diverses revolutions qui lui sont arrivées jusq'a notre tems, 3 vols, Amsterdam: F. Changuion.
- Johann Jacob Brucker (1766–1767), Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Deuxième édition, 4 vols & Appendix, Lipsiae: Weidemannus & Reichius (première édition de 1742–1744).

- Ch. Burnett (1999), 'The Second Revelation of Arabic Philosophy and Science: 1492–1562', dans Ch. Burnett & A. Contadini (éd.), *Islam and the Italian Renaissance*, London: The Warburg Institute, p. 185–198 (Warburg Institute Colloquia, 5).
- [Richard Girard de Bury] (1755), Lettre de M. De B... à Monsieur de Voltaire au sujet de son Abrégé de l'Histoire Universelle, Londres: J. Nource.
- Richard Girard de Bury (1773), Histoire abrégée des philosophes et des femmes célèbres, 2 vols, Paris : Monory.
- C. Cahen & R. G. Coquin (2012), 'al-Makīn b. al-'Amīd', dans P. Bearman et al. (éd.), *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition, Brill Online, consulté en ligne le 24 mai 2017, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/*-COM_0637.
- Giovanni Battista Capasso (1728), Historiae philosophiae synopsis, siue de origine, & progressu philosophiae, de uitis, sectis & systematis omnium philosophorum libri IV, Neapoli: F. Musca.
- B. Carra de Vaux (1900), Avicenne, Paris: Félix Alcan.
- L. I. Conrad (éd., 1996), *The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on 'Hayy ibn Yaqzān'*, Leiden/New York/Köln: E. J. Brill (Islamic Philosophy, Theology, and Science, 24).
- Victor Cousin (1864) *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XIX^e siècle*, Paris : Didier et C^{ie}.
- J. Dagenais & M. R. Greer (2000), 'Decolonizing the Middle Ages: Introduction', dans J. Dagenais & M. R. Greer (éd.), Decolonizing the Middle Ages / The Journal of Medieval and Early Modern Studies, 30/3, p. 431–448.
- H. Daiber (1994), 'The Reception of Islamic Philosophy at Oxford in the 17th Century: The Pococks' (Father and Son) Contribution to the Understanding of Islamic Philosophy in Europe', dans Ch. E. Butterworth & B. A. Kessel (éd.), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Leiden/New York/Köln: E. J. Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 39), p. 65–82.
- -, (1999), 'What is the meaning of and to what end do we study
 the history of Islamic philosophy? The History of a neglected
 Discipline', dans H. Daiber, Bibliography of Islamic Philosophy,
 I: Alphabetical List of Publications, Leiden/Boston/Köln: Brill
 (Handbuch der Orientalistik / Handbook of Oriental Studies,
 I, 43), p. xi-xxxiii.
- -, (2012), Islamic Thought in the Dialogue of Cultures. A Historical and Bibliographical Survey, Leiden/Boston: Brill (Themes in Islamic Studies, 7).

- Joseph-Marie Degérando [1800], Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des Peuples sauvages. Extrait des procès-verbaux des séances de la 'Société des Observateurs de l'Homme', [Paris].
- -, (1822-1823), Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée, 4 vols, Paris : A. Eymery et al.
- Franz Delitzsch, Anekdota zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen [...], Leipzig: J. A. Barth, 1841.
- T. Fahd (1966), La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam, Leiden : E. J. Brill.
- K. Flasch (1998), 'Jacob Brucker und die Philosophie des Mittelalters', dans W. Schmidt-Biggemann & Th. Stammen (éd.), *Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*, Berlin: Akademie Verlag, p. 187–197 (Colloquia Augustana, 7).
- Jean Henri Samuel Formey (1746), Conseils pour former une bibliothèque peu nombreuse mais choisie, Berlin: A. Haude & J. C. Spener.
- -, (1760), Histoire abrégée de la philosophie, Amsterdam : J. H. Schneider.
- Justus Friedrich Froriep (1769), *Arabische Bibliothek*, Frankfurt/ Leipzig: Dodsley & Compagnie.
- Jacopo Gaddi (1648), 'Auicenna', in Jacopo Gaddi, *De scriptoribus non ecclesiasticis Graecis, Latinis, Italicis* [...], I, Florentiae: A. Massa, p. 55–56.
- L. Gauthier (1909), *Ibn Thofaïl. Sa vie, ses œuvres*, Paris : E. Leroux (Publications de l'École des Lettres d'Alger, Bulletin de correspondance africaine, 42) (repr. Paris : J. Vrin, 1983).
- R. Geissler (1967), *Boureau-Deslandes. Ein Materialist der Frühaufklärung*, Berlin: Rütten & Loening (Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft, 30).
- Friedrich Gentzken (1724), *Historia philosophiae* [...]. Editio noua auctior, Hamburgi: Th. Ch. Felginer (première édition de 1720).
- N. Germann (2008), 'Philosophizing without Philosophy? On the Concept of Philosophy in Ibn Ṭufayl's "Ḥayy ibn Yaqzān"', dans Recherches de Théologie et Philosophie médiévales / Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters, 75/2, p. 271–301.
- E. Gilson (1969), 'Avicenne en Occident au Moyen Age', dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 44, p. 89–121.
- I. Goldziher (1913), Die islamische und die jüdische Philosophie des

- Mittelalters. Sonderabdruck von W. Wundt et al., 'Allgemeine Geschichte der Philosophie'. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, Berlin/Leipzig: B. G. Teubner.
- F. Griffel (2014), 'Islamische Philosophie, westliche Forschung. Die Geschichte einer (bislang) nicht immer glücklichen Beziehung', dans *Islam iQ*, le 5 avril 2014, Édition en ligne, consulté en ligne le 24 mai 2017, http://www.islamiq.de/2014/04/05/islamische-philosophie-geschichte-gluecklich-beziehung/>.
- D. Gutas (1994), 'Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy', in *Oriens*, 34, p. 222–241.
- -, (2002), 'The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy', dans *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29/1, p. 5–25.
- -, (2010), 'Origins in Baghdad', in R. Pasnau (éd.), The Cambridge History of Medieval Philosophy, I, Cambridge et al.: Cambridge University Press, p. 11–25.
- -, (2014), Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works, Leiden/Boston: Brill (Islamic Philosophy, Theology and Science, 89).
- O. Gutman (1997), 'On the Fringes of the Corpus Aristotelicum: The Pseudo-Avicenna "Liber Celi et Mundi", dans *Early Science and Medicine*, 2/2, p. 109–128.
- -, (2003), 'Introduction', dans Pseudo-Avicenne, Liber Celi Et Mundi.
 A Critical Edition with Introduction, éd. O. Gutman, Leiden/Boston: Brill (Aristoteles Semitico-Latinus, 14), p. ix-xliii.
- D. N. Hasse (1997), 'King Avicenna: The Iconographic Consequences of a Mistranslation', dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 60, p. 230–243.
- -, (2016), Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance, Cambridge, Mass/London: Harvard University Press (I Tatti Studies in Italian Renaissance History).
- Jean-Barthélemy Hauréau (1872–1880), *Histoire de la philosophie scolastique*, 2 vols, Paris : Durand & Pedone-Lauriel.
- P. Heath (1992), Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ). With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven, Philadelphia: University of Pennsylvania Press (Middle Ages Series).
- Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2 vols, éd. H. Stolpe, Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag,

- 1965 (Johann Gottfired Herder, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben).
- Georg Horn (1655), Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis & uita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur, Lugduni Batauorum: J. Elseuirius.
- M. Horten (1924), Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients, München: E. Reinhardt (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. I, Das Weltbild der Primitiven und die Philosophie des Morgenlandes, 4).
- -, (1927–1928), Indische Strömungen in der islamischen Mystik, 2 vols, Heidelberg/Leipzig: C. Winter/O. Harrassowitz (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 12–13).
- Johann Heinrich Hottinger (1652), *Analecta historico-theologica*, [Tiguri]: J. Bodmerus.
- Ch. Jambet (2011), *Qu'est-ce que la philosophie islamique*?, Paris : Gallimard (Folio Essais, 547).
- Amable Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Nouvelle édition revue et augmentée, éd. Ch. Jourdain, Paris : Joubert, 1843 (repr. New York : B. Franklin, 1960) (première édition de 1819).
- F. Klein-Franke (1980), *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Erträge der Forschung, 136).
- Cornelius Dietrich Kochius & Johann Gottfried Lakemacher (resp.) (1719), Dissertatio inauguralis historico-litteraria de fatis studiorum apud Arabes, Helmstadii: H. D. Hammius.
- C. König-Pralong (2012), 'Découverte et colonisation françaises de la philosophie médiévale (1730–1850)', dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96/4, p. 663–701.
- -, (2015), 'L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIII^e-XIX^e siècles)', dans *Annales HSS*, 70/3, p. 667–711.
- -, (à paraître), 'La philosophie arabe dans la médiévistique des XVIII^c-XIX^c siècles', dans J.-B. Brenet & O. L. Lizzini (éd.), La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne / Studying Arabic Philosophy. Meaning, Limits and Challenges of a Modern Discipline, Paris: J. Vrin.
- R. Kruk (2005), 'Over Hayy ibn Yaqzān', dans Ibn Ṭufayl, *Hayy ibn Yaqzan. Een filosofische allegorie uit Moors Spanje*, trad. R. Kruk, Amsterdam: Bulaaq, p. 7–33.

- Johann Gottfried Lakemacher & Johann Christoph Harenberg (resp.) (1719), Ex historia philosophica orientali de Alkendi arabum philosopho celeberrimo, Helmstadii : H. D. Hammius.
- A. de Libera (2009), 'Les Latins parlent aux Latins', dans Ph. Büttgen et al. (éd.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris : Fayard, p. 171–207.
- Leo Africanus, *De uiris quibusdam illustribus apud arabes*, in Johann Heinrich Hottinger (éd.), *Bibliothecarius quadripartitus*, Tiguri : M. Stauffacherus, 1664, p. 246–291.
- V. Lilla (1905–1906), 'Un italiano scrisse il primo trattato di storia della filosofia universale', dans *Atti della Reale Accademia Peloritana*, 20/2, p. 221–227.
- O. L. Lizzini (2014), 'Avicennisme latin', dans H. Touati (éd.), *Encyclopédie de l'Humanisme méditerranéen*, Édition en ligne, consulté en ligne le 24 mai 2017, http://encyclopedie-humanisme.com/? Avicennisme-latin>.
- F. Lucchetta (1964), *Il medico e filosofo bellunese Andrea Alpago* († 1522), traduttore di Avicenna. Profilo biografico, Padova: Antenore (Contributi alla storia dell'Università di Padova).
- Iohannes Petrus Ludovicus & Henricus Balthasar Seelmann (resp.) (1699), Disputatio inauguralis historiam rationalis philosophiae apud Turcas continens, Halae Hermundurorum: Ch. A. Zeitlerus.
- G. Lüling (1977), 'Ein anderer Avicenna. Kritik seiner Autobiographie und ihrer bisherigen Behandlung', dans W. Voigt (éd.), XIX. Deutscher Orientalistentag, 28. September-4. Oktober, Freiburg i. Br. / Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement III/1, p. 496-513.
- Maïmonide, *Le Guide des égarés*, 3 vols, éd. et trad. S. Munk, Paris : A. Franck, 1856–1866.
- Al-Makīn, L'Histoire mahométane, ou les quarante-neuf chalifes du Macine divisez en trois livres [...], trad. P. Vattier, Paris: R. Soubret, 1657.
- L. Malusa (1993), 'Georg Horn (1620–1670)', dans G. Santinello & C. W. T. Blackwell (éd.), Models of the History of Philosophy, I: From Its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica', Dordrecht/Boston/London: Kluwer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 135), p. 236–259.
- August Ferdinand Michael van Mehren (1882), La philosophie d'Avicenne (Ibn-Sina), exposée d'après des documents inédits. Extrait du 'Muséon', Louvain: Ch. Peeters.

- -, (1883), Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam considéré comme religion révélée et sa doctrine sur le développement théorique et pratique de l'âme. Extrait du 'Muséon', Louvain: Ch. Peeters.
- -, (1885), Vues d'Avicenne sur l'astrologie et sur le rapport de la responsabilité humaine avec le destin. Extrait du 'Muséon', Louvain : Ch. Peeters.
- -, (1886), Vues théosophiques d'Avicenne. Sa doctrine des moyens d'acquisition de la béatitude céleste et de la condition des illuminés. Extrait du 'Muséon', Louvain : Ch. Peeters.
- J. R. Michot (1982), 'Tables de correspondance des "Ta'liqāt" d'al-Fārābī, des "Tā'līqāt" d'Avicenne et du "Liber Aphorismorum" d'Andrea Alpago', dans MIDEO, 15, p. 231–250.
- Y. J. Michot (2003), 'A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risāla Adhawiyya*. Being a Translation of a Part of the *Dar' al-ta 'ārud* of Ibn Taymiyya with Introduction, Annotation, and Appendices', dans *Journal of Islamic Studies*, 14/2, p. 149–203; 14/3, p. 309–363.
- Heinrich Middeldorpf (1810), Commentatio de institutis literariis in Hispania quae Arabes auctores habuerunt, Göttingen: H. Dieterich.
- Iohannes Andreas Michael Nagelius & Christophorus Carolus Fabricius (resp.) (1745), *Specimen academicum de studio philosophiae graecae inter arabes*, Altorfii: I. G. Meyerus.
- C. A. Nallino (1923–1925), 'Filosofia "orientale" od "illuminativa" d'Avicenna?' dans *Rivista degli Studi Orientali*, 10, p. 433–467 (repr. dans C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, VI: *Letteratura Linguistica Filosofia*, éd. M. Nallino, Roma: Istituto per l'Oriente, 1948 (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente), p. 218–256).
- B. Nardi (1912), Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante, Spianate, Pescia: Presso l'Autore (d'abord paru dans Rivista di filosofia Neo-Scolastica, 3/2 (1911), p. 187–195; 3/5 (1911), p. 526–545; 4/1 (1912), p. 73–90; 4/2 (1912), p. 225–239).
- P. K. J. Park (2013), Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830, Albany, NY: State University of New York Press (SUNY Series, Philosophy and Race).
- J. Pedersen (2012), 'Ibn 'Arabshāh', dans P. Bearman et al. (éd.), Encyclopaedia of Islam. Second Edition, Brill Online, consulté en ligne le 24 mai 2017, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/*-SIM_3081.

- Gustavus Peringer & Olof Celsius (resp.) (1694), *Historia linguae et eruditionis Arabum*, [Upsaliae].
- G. Piaia (1988), 'Diderot e la trasfigurazione ideologica e letteraria della filosofia araba', dans G. Bellingeri & G. Vercellin (éd.), *Studi eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*, Venezia: Libreria Universitaria Editrice (Eurasiatica, 5), p. 87–101.
- -, (1998), 'Jacob Bruckers Wirkungsgeschichte in Frankreich und Italien', dans W. Schmidt-Biggemann & Th. Stammen (éd.), *Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*, Berlin: Akademie Verlag (Colloquia Augustana, 7), p. 218–237.
- -, (2007), 'Storia della filosofia e decolonizzazione del passato', dans G. Piaia, *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti* didattici. Seconda edizione riveduta ed ampliata, Padova: Cleup (La filosofia e il suo passato, 19), p. 11–30.
- -, (2011), 'Giambattista Capasso (1683–1735)', in G. Piaia & G. Santinello (éd.), *Models of the History of Philosophy*, II: *From the Cartesian Age to Brucker*, Dordrecht et al.: Springer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 204), p. 278–291.
- -, (2015), 'Richard Girard de Bury (1730–1794)', dans G. Piaia & G. Santinello (éd.), *Models of the History of Philosophy*, III: *The Second Enlightenment and the Kantian Age*, Dordrecht et al.: Springer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 216), p. 213–222.
- Ernest Renan (1852), Averroès et l'averroïsme. Essai historique, Paris : A. Durand.
- -, (1883a), L'islamisme e la science. Conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883, Paris : C. Lévy.
- -, (1883b), 'On a lu hier [...]', dans Journal des débats politiques et littéraires, samedi 19 mai.
- G. Ricuperati (1975), 'Capasso, Giambattista', dans A. M. Ghisalberti (éd.), *Dizionario Biografico degli Italiani*, XVII : *Canella–Cappello*, Roma : Istituto della Enciclopedia Italiana, p. 396a–397b.
- Heinrich Ritter (1844), Über unsere Kenntniss der arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen arabischen Dogmatiker, Göttingen: Dieterich (Abhandlungen der historisch-philologischen Classe der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 2).
- I. Rosier-Catach (2009), 'Qui connaît Jacques de Venise? Une revue de presse', dans Ph. Büttgen et al. (éd.), Les Grecs, les Arabes

- et nous. Enquête sur l'islamophobie savante, Paris : Fayard, p. 21–47 (Ouvertures).
- G. A. Russell (1994), 'The Impact of the *Philosophus autodidactus*: Pocockes, John Locke, and The Society of Friends', in G. A. Russell (éd.), *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, Leiden/New York/Köln: E. J. Brill (Brill's Studies in Intellectual History), p. 224–265.
- G. Santinello & G. Piaia (éd., 1993-), *Models of the History of Philoso-phy*, 5 vols, Dordrecht et al.: Kluwer/Springer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas).
- Al-Šayzarī, L'onirocrite mussulman, ou la doctrine et interprétation des songes selon les Arabes, par Gabdorrhachaman fils de Nasar, trad. P. Vattier, Paris: L. Billaine, 1664.
- August Schmölders, *Documenta philosophiae arabum*, Bonnae: F. Baadenus & E. Weber, 1836.
- -, (1842), Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali, Paris : Firmin Didot Frères.
- Carl Siegfried (1883), 'Lakemacher, Johann Gottfried', dans Allgemeine Deutsche Biographie. Auf Veranlassung Seiner Majestät des Königs von Bayern herausgegeben durch die historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften, XVII: Krabbe–Lassota, p. 528–529, consulté en ligne le 24 mai 2017, https://www.deutsche-biographie.de/gnd100175988.html#adbcontent.
- N. G. Siraisi (1987), Avicenna in Renaissance Italy. The 'Canon' and Medical Teaching in Italian Universities after 1500, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- K. Starczewska (2015), 'Leo Africanus', dans D. Thomas (éd.), Christian-Muslim Relations 1500–1900, Brill, Édition en ligne, consulté en ligne le 24 mai 2017, http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations-ii/leo-africanus-COM_26250.
- Friedrich August Gotttreu Tholuck (1825), Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und morgenländische insbesondere, Berlin: F. Dümmler.
- Dieterich Tiedemann (1791–1797), Geist der spekulativen Philosophie, 6 vols, Marburg: Akademische Buchhandlung.
- Ibn Tufayl, Hayy Ben Yaqdhān. Roman philosophique d'Ibn Thofaïl.

 Deuxième édition revue, augmentée et complètement remainiée, éd. et trad. L. Gauthier, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1936 (Publications de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des lettres d'Alger, 3).

- Al-Ṭughrā'ī, L'Élégie du Tograï, avec quelques sentences tirées des poètes arabes, l'Hymne d'Avicenne et les Proverbes du chalife Gali, trad. P. Vattier, Paris : R. Soubret, 1660.
- Pierre Vallet (1886), *Histoire de la philosophie*. Troisième édition, revue et corrigée, Paris : A. Roger & F. Chernoviz.
- Giuseppe Valletta, *Istoria filosofica*, dans Giuseppe Valletta, *Opere filosofiche*, éd. M. Rak, Firenze : L. S. Olschki, 1975 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria', Studi, 34), p. 217–386.
- Pierre Vattier (1658a), 'A Monseigneur Fouquet [...]', dans Avicenne, La logique du fils de Sina communément appellé Avicenne, prince des philosophes et medecins arabes, trad. P. Vattier, Paris: P. Vattier et al., p. *3–*8.
- -, (1658b), 'Preface sur la traduction de la Logique d'Auicenne', dans Avicenne, *La logique du fils de Sina communément appellé Avicenne, prince des philosophes et medecins arabes*, trad. P. Vattier, Paris : P. Vattier et al., p. *9-*37.
- -, (1658c), 'Remarques sur la traduction de la Logique d'Auicenne', dans Avicenne, *La logique du fils de Sina communément appellé Avicenne, prince des philosophes et medecins arabes*, trad. P. Vattier, Paris : P. Vattier et al., p. *304-*334.
- -, (1659), Nouvelles pensées sur la nature des passions [...], Paris : P. Vattier.
- -, (1660), Le cœur détrôné. Discours de l'usage du foie [...], Paris.
- R. de Vaux (1934), Notes et textes de l'avicennisme latin aux confins des XII^e-XIII^e siècles, Paris : J. Vrin (Bibliothèque thomiste, 20).
- L. Ventura (2013), *Hegel e l'Islam*, Pomigliano d'Arco : Diogene (Quaderni di 'Civiltà del Mediterraneo', 2).
- G. Vercellin (éd., 1991), Il Canone di Avicenna fra Europa e Oriente nel primo Cinquecento. L'Interpretatio Arabicorum nominum di Andrea Alpago, Torino: UTET.
- G. Wiet (1953), 'Introduction', dans Ibn al-'Afif, *L'Egypte de Murtadi, fils du Gaphiphe*, éd. et trad. G. Wiet, Paris : Imprimérie nationale & P. Geuthner (Bibliothèque de l'École nationale des langues orientales vivantes, 14), p. 1–114.

CHIARA ADORISIO

Roma

PRÉCURSEUR ET OUTSIDER

LE 'RETOUR' DE MAÏMONIDE DANS L'HISTORIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE ET EN PHILOSOPHIE AUX XIX° ET XX° SIÈCLES

1. Introduction

Parmi les philosophes du moyen âge que l'historiographie philosophique moderne a regardés comme des signes avant-coureurs de la raison moderne ou des outsiders dans leur monde, le philosophe juif Maïmonide, connu sous le nom de Rambam et né à Cordoue en 1138, fut une figure peu étudiée avant le début du XIXe siècle. C'est alors que, dans le contexte du mouvement d'émancipation juive, la redécouverte de l'âge d'or du judaïsme médiéval espagnol conduisit quelques chercheurs juifs à se tourner vers Maïmonide et sa principale œuvre philosophique, le Guide des perplexes (en français souvent désigné comme le Guides des égarés)1. Un tel retour de Maïmonide sur la scène scientifique - dont je présenterai les modalités dans cet article - exerça une grande influence sur l'historiographie philosophique du XIXe siècle, ainsi que sur la philosophie juive du XX^e siècle. Dans l'historiographie philosophique moderne, Maïmonide fut considéré en même temps comme un précurseur de la raison moderne et comme un penseur qui avait réussi, en plein moyen âge, à concilier la raison et la foi. En cela, il représentait un hapax, du moins une exception dans le paysage de la philosophie hébraïque médiévale.

¹ Ce sont les fondateurs du mouvement de la *Wissenschaft des Judentums* qui mirent en œuvre l'étude philologique ainsi que de nouvelles traductions des originaux judéo-arabes de certains textes philosophiques de la tradition judéo-arabe médiévale. Le projet d'une édition critique du *Guide des perplexes* de Maïmonide fut d'abord confié à Abraham Geiger (1810–1874), puis fut réalisé par Salomon Munk (1803–1867). Cf. Kohler 2012, p. 67–70.

Il fut considéré comme un philosophe juif qui s'était servi d'un dispositif d'une certaine manière extérieur au judaïsme, la rationalité aristotélicienne, pour étayer ses principes religieux.

Cette tentative de produire une doctrine non-dogmatique et adaptable fait de Maïmonide aujourd'hui encore un protagoniste du dialogue philosophique. La réception de sa pensée a connu des vicissitudes complexes durant des siècles, jusqu'à ce qu'une véritable redécouverte soit opérée par des chercheurs juifs, des philologues, des orientalistes et des historiens de la philosophie appartenant au mouvement de la Wissenschaft des Judentums, au XIX^e siècle. Sur la base des études de ses œuvres produites dans ce contexte, Maïmonide fut ensuite considéré et étudié, au XX^e siècle, comme un modèle de rationalisme éthique, à partir d'une matrice kantienne ou platonicienne. Certains philosophes juifs, comme Hermann Cohen et Leo Strauss, y ont vu un antidote aux problèmes engendrés par la philosophie du XX^e siècle.

Pour tenter de reconstruire cette histoire, mon étude débute par une brève illustration des vicissitudes qu'a connues la réception de l'œuvre philosophique de Maïmonide depuis le moyen âge. Dans un deuxième temps, je reconstruirai la genèse de l'interprétation de Maïmonide comme 'classique du rationalisme juif médiéval' à partir des lectures produites par des philologues et des historiens de la philosophie, comme Salomon Munk, ou des philosophes, comme Hermann Cohen et Leo Strauss, du XIX^e au XX^e siècle.

2. La réception de l'œuvre de Maïmonide à l'époque moderne

Maïmonide (1138–1204) n'est pas seulement connu comme un philosophe, mais aussi comme un médecin et un juriste dont nous avons conservé une correspondance échangée avec des personnalités juives de tout le bassin méditerranéen. Dans le monde arabo-islamique, il était un philosophe célèbre déjà de son vivant. À l'intérieur de la tradition rabbinique juive, tout au long de son développement, il fut d'une part reçu comme un auteur religieux de premier plan ; d'autre part, dans le contexte de sa réception philosophique à l'intérieur du monde juif, ses thèses ont été immédiatement sujettes à de violentes controverses. L'œuvre reli-

gieuse de Maïmonide, le *Mishnè Torah*, a connu une diffusion des plus remarquables à l'intérieur du monde hébraïque ; elle a été copiée de très nombreuses fois durant les siècles qui suivirent la mort de son auteur, d'abord dans le milieu séfarade puis dans l'aire ashkénaze. Quant à son œuvre philosophique, le Moreh Nevukim (Guide des perplexes) originellement rédigé en arabe, ou plutôt en judéo-arabe, il a connu une réception plus complexe. Après avoir été traduite en hébreu par un contemporain de Maïmonide, Samuel Ibn Tibbon, qui acheva ce travail le 30 novembre 1204, soit quelques jours avant la mort de Maïmonide, l'œuvre fut retraduite entre 1205 et 1213 par le poète Jehuda Al-Harizi, dans un but de vulgarisation. Enfin, un auteur anonyme, qui était peut-être actif à la cour de Frédéric II ou en France, la traduisit en latin sous le titre Dux Neutrorum. Elle fut alors recue par des auteurs scolastiques chrétiens comme Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

Concernant sa première réception, il ne semble pas que le Guide ait connu une fortune aussi remarquable dans le monde juif que dans le monde latin. Jusque dans les dernières années du XIIe siècle, dans le contexte du droit religieux hébraïque, le rationalisme de Maïmonide ainsi que ses affirmations au sujet du thème débattu de la résurrection physique des morts suscitèrent contre lui l'opposition de divers représentants de la tradition religieuse judaïque. Durant les premières décennies du XIIIe siècle, ces attaques se sont retournées aussi contre les thèses du Guide. Le rejet maïmonidien de l'anthropomorphisme divin, ses tentatives philosophiques pour interpréter la Bible et le Talmud de manière allégorique et surtout ses préceptes constituèrent les principaux éléments qui incitèrent le talmudiste Shelomoh ben Abraham de Montpellier à réclamer et obtenir la censure du Guide ainsi que d'une autre œuvre de Maïmonide, Le livre de la connaissance, par un groupe de rabbins du Nord de la France². Une réaction en faveur du philosophe, émanant de quelques rabbins aragonais, fit suite à cette condamnation, sans pouvoir éviter toutefois que la condamnation du philosophe s'étende aussi au monde chrétien. Le Guide fut en effet publiquement brûlé par les dominicains de Montpellier. Malgré ces controverses, le succès

² Cf. Zonta 2005, p. 53; et Stern 2009.

que connut cette œuvre dans la scolastique latine fit qu'en Europe le *Guide* fut aussi assorti d'innombrables commentaires en hébreu composés sur la traduction hébraïque de Tibbon, et non pas sur l'original judéo-arabe. C'est seulement avec la fin de la philosophie juive médiévale et la prévalence de la cabale dans la culture hébraïque européenne, à partir de 1500 donc, que cette tradition de commentaires a commencé lentement à s'éteindre.

Entre 1200 et 1500, l'œuvre de Maïmonide fut aussi reçue dans le monde arabe, dans les cultures judéo-arabe et musulmane. Alors qu'en Europe on interprétait la pensée philosophique de Maïmonide à la lumière d'Aristote et d'Averroès, dans les pays islamiques il fut lu dans un contexte néoplatonicien, sous la conduite d'Avicenne et d'al-Ghazālī³. Il était alors interprété comme une tentative de médiation entre la philosophie et la tradition religieuse juive.

Au XVII^e et au XVII^e siècle, le *Guide* fut partiellement retraduit en latin, ainsi qu'en italien, sur la base de la traduction hébraïque de Tibbon. C'est seulement au XIX^e siècle, avec l'avènement de la *Wissenschaft des Judentums*, que paraissent les premières versions imprimées en traduction dans des langues modernes. Gad Freudenthal a récemment attiré l'attention sur une traduction en allemand de la troisième partie du *Guide* réalisée par Simon Scheyer (1838)⁴. Parmi d'autres, on relèvera aussi les traductions partielles de Raphael Fürstenthal (partie I, 1839), de Max Emanuel Stern (partie II, 1864), et la traduction en hongrois de Moritz Klein (Budapest, 1880–1889). La meilleure de toutes ces traductions est certainement la traduction intégrale française publiée par Salomon Munk⁵.

Issu de la Wissenschaft des Judentums, émigré à Paris en 1828, Munk étudie des manuscrits de Maïmonide qu'il a en partie luimême acquis à l'occasion d'un voyage au Caire pour le compte de la bibliothèque nationale de France à Paris. En 1848 il achève une édition et une traduction du Guide des perplexes (sous le titre de Guide des égarés) qu'il assortit de notes et de commentaires si

³ Au sujet de l'influence d'Avicenne sur Maïmonide sont parues de nombreuses études, entre autres : cf. Harvey 2008 ; Harvey 2009 ; Freudenthal & Zonta 2012. Au sujet de Maïmonide et al-Ghazālī, voir Stroumsa 2009.

⁴ Cf. Freudenthal 2016.

⁵ Cf. Zonta 2005, p. 51–58.

PRÉCURSEUR ET OUTSIDER

exhaustifs qu'ils font autorité dans toutes les traductions postérieures de l'œuvre du philosophe médiéval jusqu'à aujourd'hui. Avec la traduction de Munk, la pensée philosophique de Maïmonide commence ainsi à être étudiée d'un point de vue philologique et historico-critique, d'abord dans le contexte de la Wissenschaft des Judentums – comme nous le verrons bientôt –, puis dans l'historiographie allemande et française, avant d'être finalement reprise et réinterprétée par la philosophie juive du XXc siècle.

3. Le retour de Maïmonide aux XIX^e et au XX^e siècle. De la traduction de Salomon Munk (1803–1867) à la réinterprétation de Maïmonide comme classique du rationalisme médiéval hébraïque dans la philosophie du XX^e siècle

La redécouverte de Maïmonide dans le contexte de la Wissenschaft des Judentums et l'étude philologique de ses œuvres en Allemagne et en France au milieu du XIX^e siècle sont en réalité le fruit d'un intérêt marqué pour Maïmonide, qui était apparu au XVIII^e siècle déjà dans la Haskalah, les Lumières hébraïques. Les penseurs et les philosophes des Lumières juives avaient attribué une valeur particulière à l'œuvre de Maïmonide qu'ils considéraient comme une tentative de concilier de manière idéale le judaïsme et la philosophie non-juive, en particulier l'aristotélisme⁶. Les écrits de Maïmonide constituaient un matériau précieux pour le projet de réforme de la société juive porté par les Lumières hébraïques. Moses Mendelssohn, Salomon Maimon et Simon Baras, auteur d'une biographie de Maïmonide, considéraient celui-ci comme le précurseur de ce type de juifs éclairés qui avaient donné vie à la réforme moderne du judaïsme⁷.

L'intérêt pour ce type d'interprétations de l'œuvre et de la vie de Maïmonide se prolonge au XIX^e siècle, en particulier en Allemagne, ou le processus d'émancipation du judaïsme moderne avait subi un coup d'arrêt suite à la promulgation de lois qui tendaient à limiter les droits citoyens des Juifs allemands. Or Maïmo-

⁶ Lehmann 1975.

⁷ Cf. Schapkow 2016, p. 60–61.

nide avait vécu en Espagne à une époque que l'on regardait comme un âge d'or du judaïsme, un temps durant lequel les Juifs avaient pu cohabiter avec les Musulmans et les Chrétiens, avant d'être persécutés et chassés d'Espagne. Les savants juifs qui, au début du XIXe siècle, fondèrent le mouvement de la Wissenschaft des *Judentums*, regardaient de fait l'Espagne médiévale du temps de Maïmonide comme un modèle de cohabitions interreligieuses dont ils pourraient s'inspirer pour réaliser leurs idéaux d'émancipation. Parmi d'autres objectifs, ils se proposaient d'étudier la tradition juive et la philosophie médiévale juive et islamique à l'aide de la philologie moderne allemande. La Wissenschaft des *Judentums* conçut ainsi un projet d'étude des philosophes juifs médiévaux qui avaient écrit en judéo-arabe, comme Maïmonide, au moyen des instruments de la philologie moderne et de la méthode historico-critique. Une telle étude initiait un processus destiné à s'achever avec la redécouverte de Maïmonide en contexte juif, mais aussi dans l'historiographie philosophique d'obédience chrétienne.

Au milieu du XIXe siècle Salomon Munk, linguiste, orientaliste et philosophe juif allemand qui avait émigré à Paris en 1828, achève la première traduction du Guide des perplexes à partir de l'original judéo-arabe, en français. Ses commentaires et son apparat de notes équivalent à un véritable traité sur l'œuvre et la pensée de Maïmonide8. Pour Munk, qui avait étudié les manuscrits de nombreuses sources arabes et islamiques de Maïmonide ainsi que la philosophie d'Aristote avant d'entreprendre sa traduction, il s'agissait de mettre à la disposition du public, dans une langue européenne moderne, un texte dont la seule traduction faite sur l'original arabe datait du XIII^e siècle. La traduction de Ibn Tibbon, que nous avons mentionnée auparavant, n'était en effet accessible qu'aux lecteurs qui maîtrisaient l'arabe et l'hébreu et étaient versés dans la philosophie islamique, familiers avec sa terminologie. La traduction de Munk entendait non seulement faire du Guide un texte intelligible du point de vue linguistique, mais aussi en expliquer les contenus d'un point de vue philosophique et théologique.

⁸ Sur la vie et l'œuvre de Salomon Munk, voir Schwab 1900, et Adorisio 2017.

PRÉCURSEUR ET OUTSIDER

Dans ses notes, Munk explique quelle était la méthode exégétique de Maïmonide, qu'il considère comme encore valable à l'époque moderne. Pour Munk, l'influence de Maïmonide sur le judaïsme moderne consistait dans le fait d'avoir établi les frontières d'une théologie rationnelle pour laquelle la philosophie jouait un rôle fondamental. Après avoir concilié la foi et la raison, Maïmonide avait donné naissance à 'une lutte dont la raison humaine est sortie victorieuse'9. Cette victoire avait ensuite eu un effet durable, expliquant la prévalence de l'attitude rationaliste à l'époque moderne. Munk regardait ainsi Maïmonide comme un philosophe qui avait réussi à réconcilier la Bible et la connaissance naturelle, et comme le fondateur de cette méthode herméneutique que Spinoza avait ensuite exposée dans son Tractatus theologico-politicus, à savoir l'exégèse rationnelle 10. Selon Munk les traditions religieuse et philosophique, dans sa version aristotélicienne, doivent et ne peuvent pas ne pas demeurer séparées pour le philosophe moderne. Alors que, durant le moyen âge, l'exégèse rationnelle devait son existence à sa reconnaissance par la tradition religieuse comme une propédeutique pour tout autre champ d'expérience, l'homme moderne ne connaissait plus cette nécessité. Pour Munk Maïmonide représentait, au sein du judaïsme médiéval, l'exception qui confirme la règle de l'impossible conciliation entre raison et foi, - cette opposition que les plus grands esprits de la philosophie juive et islamique médiévale s'étaient efforcés de dépasser. L'historien de la philosophie français Adolphe Franck, professeur de lycée et collègue de Munk, mais aussi disciple de Victor Cousin et auteur de La kabbale ou La philosophie religieuse des Hébreux (1843), exprime encore plus clairement que Munk la position de ce dernier relativement à la difficulté de concilier raison et foi. Cette difficulté aurait été maîtrisée par le seul Maïmonide, dont l'œuvre

⁹ C'est ce qu'écrit Munk dans la préface à la traduction du *Guide* (Munk 1856, p. i) : '[...] les principes qu'il a posés, avidement embrassés par les uns, repoussés avec passion par les autres, ont donné lieu à une lutte dont la raison humaine est sortie victorieuse, après avoir opéré entre la foi et la pensée cette réconciliation que le grand génie de Maïmonide, devançant les siècles, s'était proposée comme le plus noble but de tous ses efforts'.

¹⁰ Cf. Schwab 1900, p. 192. Au sujet du problème de la séparation de la raison et de la foi chez Munk : Kajon 2013.

a contribué à faire se développer un goût pour la philosophie au sein du judaïsme :

Ces écrits [de Maïmonide] portent [...] sur des sujets bien ingrats et qui peuvent sembler bien indignes d'un si grand esprit ; mais en introduisant l'ordre et la lumière dans cet immense chaos qu'on appelle le Talmud, en mettant des principes et des règles à la place des sophismes qui l'obscurcissaient encore, et surtout en abrégeant le temps qu'on donnait jusqu'alors à cette étude, ils ont puissamment contribué à développer chez les Juifs le goût de la philosophie et des sciences en général ; ils leur ont permis de sortir de l'horizon étroit où ils étaient renfermés, et de jouer un rôle utile dans la civilisation. Ce résultat ne pouvait être obtenu qu'à une seule condition, celle de conserver ou de reproduire fidèlement la tradition rabbinique, et de donner l'exemple de la méthode d'enseigner les lois de la saine logique, sans porter aucune atteinte au fond des choses. Aussi Maïmonide ne s'est-il pas moins signalé par la rigidité de son orthodoxie dans le Yad'hazakah, que par la hardiesse de ses opinions dans le Moré nebouchim 11.

Selon cette interprétation, les intérêts de Maïmonide vont au-delà de la seule théologie juive. Maïmonide connaît et expose le système de la philosophie aristotélicienne transmise par les philosophes arabes. L'une de ses sources les plus importantes est l'œuvre d'Avicenne, associée à la scolastique musulmane sur laquelle il livre de nombreux détails dans le Guide. Celui-ci comporte aussi des enseignements sur les Sabéens, qui étaient encore mal connus à l'époque de Munk, et ceci à partir de traductions très lacunaires. C'est en particulier dans les premiers chapitres, ou dans le premier livre du Guide, que la variété des intérêts de Maïmonide et la profondeur de son érudition sont visibles. Selon Munk, cette première partie du Guide établit les prémisses des discussions de questions théologiques et philosophiques qui font l'objet de la deuxième et de la troisième partie. Elle affronte les problèmes de terminologie biblique et discute la question des attributs divins. Maïmonide expose comment il convient de comprendre les divers qualités attribuées à Dieu par les auteurs de la

¹¹ Franck 1849, p. 129.

Bible d'une part, par les philosophes d'autre part. Enfin, il donne une esquisse du système doctrinal des théologiens musulmans, qui était aussi en partie adopté par les théologiens juifs d'Orient. Il met en lumière les aspects paradoxaux, arbitraires ou faibles de ce système, lorsqu'il s'agit de fournir une base rationnelle aux dogmes centraux de la religion, c'est-à-dire de démontrer l'existence, l'unicité et l'incorporéité de Dieu, ainsi que la création ex nihilo.

Munk fut ainsi le premier à mettre en évidence la dette de Maïmonide envers la philosophie arabe. Reimund Leicht a récemment écrit que l'interprétation de Munk aurait comporté une tentative d'aliénation de Maïmonide - qui est vu comme un penseur oriental -, de même qu'un profond doute, malgré les allégations de Munk, sur le succès réel du projet maïmonidien de concilier raison et foi, - entreprise qui, selon Munk, n'eut plus aucune chance de succès après Maïmonide 12. Moritz Steinschneider, un contemporain de Munk affirmait lui aussi que la philosophie arabe a joué un rôle central dans le développement des sciences, bien qu'il ne s'étende pas beaucoup sur l'œuvre de Maïmonide. Avec moins d'emphase que Munk, il souligne que le rôle dévolu aux Juifs fut d'être les médiateurs de la philosophie en Europe, plutôt que d'être eux-mêmes des philosophes originaux¹³. Pour Reimund Leicht, il paraît de fait évident que la Wissenschaft des Judentums a tenté de développer un paradigme interprétatif de la pensée de Maïmonide qui avait pour point de départ l'importance sans égal de la tradition culturelle orientale. La Wissenschaft des Judentums aurait partagé avec les Lumières juives, Salomon Maïmon et le projet d'un judaïsme européen moderne orienté vers les sciences, la conviction de la contribution centrale de la philosophie arabe dans le développement des sciences. Reimund Leicht met ainsi en évidence deux éléments pour expliquer la prétendue 'orientalisation' (Orientalisierung) de Maïmonide. D'une part, il pointe le transfert culturel qui joue un rôle si important dans la conception des Juifs comme médiateurs des sciences et de la philosophie dans l'Europe médiévale. D'autre part, il invoque la participation des Juifs au processus d'émancipation des sciences par

¹² Leicht 2011, p. 106-110. Cf. Munk 1859b.

¹³ Leicht 2011, p. 110–112.

rapport à l'hégémonie religieuse, un rôle souligné par des auteurs comme Steinschneider¹⁴. Si la thèse de Leicht est convaincante, l'emphase avec laquelle Munk décrit Maïmonide comme l'unique philosophe juif, ou l'unique philosophe ayant réussi à concilier foi et raison, l'est d'autant plus encore. Munk devait défendre la singularité de Maïmonide face à quelques historiens de la philosophie et orientalistes qui, par manque de connaissance des sources, sous-évaluaient ou niaient même la valeur de la philosophie juive médiévale pour l'histoire de la philosophie en général.

Ainsi, la réception juive de l'œuvre de Maïmonide ne peut être considérée séparément du discours scientifique en Europe durant la première moitié du XIX^e siècle, en particulier de la discussion sur le rôle des Arabes et de Juifs. Munk a en effet affronté ses positions à celles des orientalistes, des philosophes et des historiens de la philosophie non-juifs qui étaient alors actifs dans le monde universitaire allemand et français. Le premier d'entre eux était Hegel, dont Munk avait suivi les cours d'histoire de la philosophie à Berlin en 1825 et 1826, avant de se décider à abandonner complètement la philosophie spéculative pour se dédier à la philologie et à l'étude des langues. Le jugement négatif de Hegel au sujet du rôle du judaïsme et son traitement très superficiel de la philosophie arabe font partie des raisons qui motivèrent la critique adressée par Munk à Hegel. Une dizaine d'années après avoir abandonné les cours de Hegel à Berlin, Munk entreprit de critiquer Hegel par le biais d'une recension des douze volumes d'histoire de la philosophie d'Heinrich Ritter, rédigée pour le journal français Le Temps 15. Ritter était un élève de Schleiermacher, qui avait conçu sa propre œuvre comme un antidote au manque d'érudition et de connaissance des sources qui obscurcissaient la vision hégélienne. Pour relever ce défi, Heinrich Ritter avait aussi dû prendre ses distances par rapport à la position de l'orientaliste Franz August Schmölders, un élève de Silvestre de Sacy, qui était professeur à Breslau et qui était devenu célèbre par ses éditions d'al-Fārābī et d'Avicenne. Selon lui, les philosophes arabes ne présentaient aucune forme d'originalité, puisqu'ils s'étaient contentés de répéter les doctrines d'Aristote. Selon Munk:

¹⁴ Cf. Leicht 2011, p. 112.

¹⁵ Cf. Munk 1837.

PRÉCURSEUR ET OUTSIDER

La vérité est que M. Schmölders n'a point abordé la lecture des principaux philosophes arabes, dont les écrits originaux sont excessivement rares, mais dont nous possédons des versions hébraïques très fidèles. Quant à *Ibn-Roschd*, ce nom même lui est peu familier, et il écrit constamment *Abou-Roschd*. Par ce qu'il dit sur le *Téhâfot*, ou la *Destruction des philosophes*, d'Al-Gazâli, on reconnait qu'il n'a jamais vu cet ouvrage, comme nous le montrerons encore plus loin. Il n'a pas toujours jugé à propos de nous faire connaître les autorités sur lesquelles il base ses assertions et ses raisonnements, et par là il n'inspire pas toujours la confiance nécessaire 16.

L'intérêt de Munk pour Ritter le porte à lui suggérer de reconsidérer son approche de l'histoire de la philosophie. Dans sa recension, Munk développe en outre une réflexion sur la manière dont l'historien de la philosophie peut éviter de forcer les résultats de sa recherche en les traduisant dans des catégories philosophiques étrangères ou appliquées *a priori*. Selon lui, l'histoire de la philosophie de Ritter est un travail original qui témoigne d'une bonne connaissance des sources islamiques et arabes et d'un réexamen approfondi des documents présentés dans l'*Historia critica philosophiae* de Jacob Brucker¹⁷. Selon Munk, Ritter serait ainsi le premier érudit à proposer un véritable examen des sources de Brucker. Son histoire de la philosophie présenterait de fait une tentative nouvelle pour découvrir des faits encore inconnus pouvant intéresser l'histoire de la philosophie.

Cependant, Munk relève aussi que, malgré l'originalité dont fait preuve son travail, Ritter n'a pas vraiment étudié les sources médiévales relatives à la philosophie arabe, qu'il se fie plutôt à Brucker et à l'historiographie moderne en général. Par exemple pour trouver des informations détaillées au sujet du *Kalam*, il aurait pu consulter directement Maïmonide plutôt que de se référer à Schmölders, auteur moderne qui, après avoir consulté deux ou trois études récentes, prétend en savoir plus sur les écoles philosophiques arabes qu'un philosophe du XII^e siècle immergé dans la recherche de sources relatives aux courants philosophiques de son

¹⁶ Munk 1859a, p. 337, note 2.

¹⁷ Brucker 1742–1744, III.

temps. Le jugement de Munk sur Schmölders est réitéré sur plusieurs points dans l'étude sur Maïmonide et la philosophie arabe :

[...] Malgré les assertions de M. Schmoelders (*Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, pag. 135), qui nous assure en savoir plus que Maïmonide et Averrhoès, nous croyons devoir nous en tenir aux détails du *Guide*, et nous pensons qu'un philosophe arabe du XII^c siècle, qui avait à sa disposition les sources les plus authentiques, qui a beaucoup lu et qui surtout a bien compris ses auteurs, mérite plus de confiance qu'un écrivain de nos jours, lequel nous donne le résultat de ses études sur deux ou trois ouvrages relativement très modernes. Cf. *Guide des Égares*, t. I, pag. 400, note 2¹⁸.

Suite aux critiques de Munk, Ritter dut reconnaître de nombreuses erreurs. Celles-ci concernaient le philosophe juif Salomon Ibn Gabirol, que Munk avait identifié comme étant Avicebron, l'auteur du Fons vitae, mais aussi Avicenne, Ibn Bājja et Averroès. Munk contraignit Ritter à admettre que Maïmonide, comme d'autres philosophes juifs, était une source fondamentale aussi pour la pensée chrétienne et les études sur la philosophie islamique. La confrontation entre Munk et Ritter met ainsi en lumière l'objectif que poursuivaient les études de Munk. Il s'agissait de corriger une évaluation fautive du rôle de la philosophie juive au moyen âge, mais aussi et surtout de lutter contre une véritable exclusion de la philosophie juive, chassée du monde scientifique. Munk affirme avoir attendu plus de Ritter, un chercheur si précis et consciencieux. Il aurait souhaité que celui-ci accorde un peu plus d'attention au moins à Maïmonide, dont le Guide était alors à la disposition des chercheurs d'obédience chrétienne dans la traduction latine de Buxdorf :

M. Ritter, comme ses devanciers, a peut-être trop négligé les précieux renseignements qui, à défaut des écrits originaux, pouvaient lui être fournis par ceux des plus illustres théologiens chrétiens du moyen âge, tels qu'Albert le Grand, saint Thomas, Duns-Scot et autres. Un ouvrage spécial et complet sur la philosophie arabe est encore à faire [...] ¹⁹.

¹⁸ Munk 1859a, p. 323-324, note 1.

¹⁹ Voir Munk 1859a, p. 337.

PRÉCURSEUR ET OUTSIDER

La contribution originale des recherches de Munk consiste pour sa part dans le fait d'avoir inscrit la philosophie juive dans le contexte de la philosophie islamique et, ce faisant, dans le champ plus étendu de l'histoire de la philosophie en général. Cependant, pour Munk, la philosophie juive n'aurait ni joui d'une existence autonome, ni fait preuve d'originalité par rapport à la philosophie arabe ; et elle aurait seulement joué le rôle d'intermédiaire dans le processus de transmission de la philosophie grecque et islamique à l'Occident. Ainsi, Munk sous-estimait-il lui aussi, de manière dramatique, l'originalité des penseurs juifs du moyen âge, bien que Maïmonide soit devenu un point de référence du judaïsme grâce à son œuvre et qu'il ait contribué à la reprise du débat sur la nature de la philosophie juive au début du XIXe siècle.

Au seuil du XX^e siècle, Hermann Cohen (1842–1918) a pour la première fois attiré l'attention des philologues et des praticiens de la méthode historico-critique sur la nécessité d'appliquer la méthode scientifique à l'étude des sources philosophiques juives. Regardant Maïmonide comme le penseur classique du rationalisme juif médiéval, il en a développé une interprétation plus platonicienne qu'aristotélicienne, pour mettre en lumière le noyau éthique de sa philosophie²⁰. Leo Strauss (1899-1973), qui s'est inspiré des prises de position de Cohen au sujet de Maïmonide, l'a lui aussi considéré comme une figure classique du rationalisme juif médiéval et comme un philosophe plus consonnant avec Platon qu'avec Aristote. Il a ensuite réélaboré cette interprétation, faisant de la pensée de Maïmonide un rationalisme plus consistant et plus authentique que le rationalisme moderne²¹. Il l'a en effet présenté comme un remède aux lacunes du rationalisme moderne²². Cette lecture n'accentue pas seulement l'importance du noyau éthique de la philosophie de Maïmonide, elle en donne aussi une interprétation politique. Le rationalisme de Maïmonide et de ses sources arabes déboucherait sur une philosophie politique qui aurait creusé le fossé opposant la société et la politique aux philo-

²⁰ Cohen 1908; cf. Cohen 2004.

²¹ Strauss 1997.

²² Les écrits de Strauss sur Maïmonide sont consultables dans les œuvres complètes de Strauss 1996–2001, mais aussi dans Strauss 2013. Pour une interprétation du rôle de Maïmonide dans la pensée de Strauss, voir Green 2013, et von Wussow 2014.

sophes, mais aussi, en dernière analyse, la religion à la philosophie, Jérusalem à Athènes. Dans l'interprétation de Cohen et Strauss, Maïmonide fut certes un précurseur de la raison moderne, mais aussi un philosophe extrêmement original, qui ne se laisse pas embrigader dans la philosophie aristotélicienne et scolastique du moyen âge et qui est en outre en mesure d'indiquer à la philosophie moderne et contemporaine une nouvelle voie vers un rationalisme authentique²³.

Bibliographie

- Ch. Adorisio (2007a), 'Philosophy of Religion or Political Philosophy? The Debate Between Leo Strauss and Julius Guttmann', dans *European Journal of Jewish Studies*, 1/1, p. 135–155.
- -, (2007b), Leo Strauss lettore di Hermann Cohen. Dalla filosofia moderna al ritorno agli antichi, Firenze : La Giuntina.
- -, (2017), Dialectic of Separation. Philosophy and Judaism in the Work of Salomon Munk, Brighton, MA: Academic Studies Press.
- Johann Jacob Brucker (1742–1744), Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 4 vols, Lipsiae: B. Ch. Breitkopfus/Weidemannus & Reichius.
- H. Cohen (1908), 'Charakteristik der Ethik Maimunis', dans W. Bacher et al. (éd.) Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. Zur Erinnerung an den Siebenhundertsten Todestag des Maimonides, Leipzig: G. Fock, I, p. 63–134.
- -, *Ethics of Maimonides*, trad. A. Sh. Bruckstein, Madison: University of Wisconsin Press, 2004.
- Adolphe Franck (1849), 'Notice sur la vie et les doctrines de Maïmonide', dans *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, 15, p. 129–158.
- G. Freudenthal (2016), 'Simon B. Scheyer (1804–1854): a forgotten pioneer of the scientific study of medieval Jewish philosophy', dans *Journal of Jewish Studies*, 67/2, p. 363–391.
- -, & M. Zonta (2012), 'Avicenna amongst medieval Jews. The Reception of Avicenna's philosophical, scientific and medical writings in Jewish cultures, East and West', dans *Arabic Sciences and Philosophy*, 22/2, p. 217–287.

²³ Adorisio 2007a: Adorisio 2007b.

- K. H. Green (2013), *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- S. Harvey (2009), 'Avicenna's Influence on Jewish Thought: Some Reflections', dans Y. Tzvi Langermann (éd.), *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout: Brepols (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 8), p. 327–340.
- W. Z. Harvey (2008), 'Maimonides' Avicennianism', dans *Maimonidean Studies*, 5, p. 107–119.
- I. Kajon (2013), 'Filosofia ebraica come illuminismo in parole ebraiche', dans M. Giuliani et al. (éd.), La filosofia ebraica, oggi. Orizzonti, percorsi e problemi, Padua: Esedra (Toledoth, Studi di cultura ebraica), p. 14–20.
- G. Y. Kohler (2012), Reading Maimonides' Philosophy in 19th Century Germany. The Guide to Religious Reform, Dordrecht et al.: Springer (Amsterdam Studies in Jewish Philosophy, 15).
- J. H. Lehmann (1975), 'Maimonides, Mendelssohn and the Me'asfim. Philosophy and the Biographical Imagination in the Early Haskalah', dans *Leo Baeck Institute Yearbook*, 20/1, p. 87–108.
- R. Leicht (2011), 'Neu-Orient-ierung an Maimonides? Orientalische Deutungsparadigmen in der jüdischen Aufklärung und der frühen Wissenschaft des Judentums', dans B. Schneppel & G. Brands & H. Schönig (éd.), Orient Orientalistik Orientalismus: Geschichte und Aktualität einer Debatte, Bielefeld: Transcript (Postcolonial Studies, 5), p. 93–122.
- Salomon Munk (1837), [Recension] 'Heinrich Ritter, *Histoire de la philosophie*, traduit de l'allemande par M. Tissot, docteur ès-lettres, professeur de philosophie', dans *Le Temps*, 2722 & 2850.
- -, (1856), 'Préface', dans Maïmonide, *Le Guide des égarés*, éd. et trad. S. Munk, Paris : A. Franck, I, p. i–x.
- -, (1859a), 'Des principaux philosophes arabes et de leurs doctrines', dans Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris : A. Franck, p. 307–458 (première édition de 1857).
- -, (1859b), 'Esquisse de la philosophie chez les Juifs', dans Salomon Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris : A. Franck, p. 459–511 (première édition de 1857).
- C. Schapkow, Role Model and Countermodel: The Golden Age of Iberian Jewry and German Jewish Culture During the Era of Emancipation, trad. C. Twitchell, London: Lexington Books, 2016.
- M. Schwab (1900), Salomon Munk, membre de l'Institut, professeur au Collège de France : Sa vie et ses œuvres, Paris : E. Leroux.

- G. Stern (2009), *Philosophy and Rabbinic Culture. Jewish interpretation and controversy in medieval Languedoc*, London/New York: Routledge (Routledge Jewish Studies Series).
- L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3 vols, éd. H. Meier, Stuttgart/Weimar: J. B. Meztler, 1996–2001.
- -, 'Cohen und Maimuni (1931)', dans L. Strauss, Gesammelte Schriften, 3 vols, éd. H. Meier, Stuttgart/Weimar: J. B. Meztler, 1996–2001, II: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften (1997), p. 393–436.
- -, Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings, éd. K. H. Green, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2013.
- S. Stroumsa (2009), *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton/Oxford: Princeton University Press (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World).
- P. von Wussow (2014), 'Leo Strauss and Julius Guttmann: Some Remarks on the Understanding of *Philosophy and Law*', dans *Idealistic Studies*, 44/2–3, p. 297–312.
- M. Zonta (2005), 'Introduzione', dans Maimonide, *La Guida dei Perplessi*, éd. et trad. M. Zonta, Torino : UTET (Classici del pensiero), p. 9–58.

AMANDA POWER

Oxford

PER LUMEN SAPIENTIAE: ROGER BACON AND THE STRUGGLE FOR A HEGEMONIC RATIONALITY

The history of thought has been captive to ideologies and heroic fantasies to a greater extent, perhaps, than any other area of historical research. Western systems of knowledge, power and authority, and enduring cultural hegemonies, depend upon a shared understanding of the intellectual trajectory of humanity. In this view, it is our capacity for complex thought that elevates humans above the rest of nature, giving us our prerogatives for domination, and investing within our species the whole potential of life on our planet. Societies, as they emerge, seem instinctively to impose limitations on the realm of thought: celebrating and facilitating particular types of thinking and thinkers, and delegitimising and obstructing others. Within this recognition, it is striking that the best thinkers have so often been understood to be those least connected with the hard and complicated realities of embodied life together with its vulnerabilities, dependencies and forms of knowledge. 1 An ideology of tremendous potency has continuously insisted that in order to possess a universal authority, the rational intellect must operate as far as possible from the exigencies of the flesh and the instincts engendered by individual experiences and commitments. The disembodiment of authoritative thought is completed through the convention that it should be disseminated in the form of written or printed text. It is principally these allegedly dispassionate, 'outsider' minds that have been culturally enabled to produce the thinking that

 $^{^{\}rm 1}$ See on embodied life, Young 2005; and embodied knowledge, Freeman & Sturdy 2014.

is understood to constitute progress, itself conceived as an absolute good for all humans. It has been very difficult for other sorts of minds to generate effective or enduring alternatives.

The extent to which this way of conceiving of rationality has found expression in the figure of the philosopher has varied slightly through the centuries, but there has always been a strong relationship. In what follows, it will be argued that the paradigms of 'outsider' and 'forerunner' have been skilfully deployed in the history of western thought to enhance the intellectual standing of a particular kind of person in relation to others, and to create a rationality that serves, among other things, hegemonic purposes.² These broad claims will be explored through the specific case of English interpretations of the life and work of the Franciscan, Roger Bacon (c. 1214–c. 1292). Bacon is a pertinent example to illustrate the lines of this enquiry. He has been a notable figure in the history of thought ever since his death, allowing us to trace shifting emphasises in depictions of the philosopher.³ Furthermore, his writings about his contemporaries and the state of knowledge in his own day were influential upon subsequent perceptions of the character and canon of 'medieval' philosophy. 4 These perceptions, too, were not entirely stable, and can be revealing. In what follows, the two elements will be explored in works produced from the late seventeenth century onwards. While Bacon's notoriety and his role as a witness to his age are relatively well known within the history of philosophy, less attention has been paid to the impact of the context of his thought.⁵ He wrote at a time when the nature, ideological functions and social purposes of universities were being established within wider agendas that tended towards the assertion and inculcation at a popular level of the specific rationalities and attendant hierarchies promulgated by the Latin Church. This was especially

- ² Hegemony is used here in a Gramscian sense.
- ³ Power 2006.
- ⁴ For example: Ebbesen 1970.
- ⁵ On this claim, see Power 2012, p. 2–15.
- ⁶ It was in the thirteenth century that earlier educational structures were formalized into universities, which were designed both to serve the, often common, interests of church and secular authorities, and which were to varying degrees under the oversight of these institutions. It has been argued that the charac-

true of the university in Paris, in the environs of which Bacon put together his programme for the reform of scholarship and pedagogy in the Latin West.⁷ This inculcation was also the *raison d'être* of the religious order to which Bacon belonged, the Order of Friars Minor, better known now as the Franciscans. Bacon was among those who were struggling to shape and to implement programmes of reform directed at these ends. An examination of the subtle but enduring impact of his particular rationalities within the construction of a history of philosophy is highly suggestive about the ways in which the academic discipline has emerged and to some extent continues to operate.

For centuries, images of intellectuals as 'outsiders' and 'fore-runners' have been a crucial part of the way in which the processes and social context of philosophy have been conceived. The philosopher, the lover of wisdom, was imagined as a solitary figure, whose mind penetrated beyond the limitations of the masses. As teleological narratives came to dominate European histories of thought, emphasis was given to the philosopher's apparent anticipation of the discoveries that lay in humanity's future. This visionary capacity became the marker of a great mind. Over time, these two ideas of the philosopher were amalgamated. It was precisely because such individuals had stood apart from the ignorance of their own time that they could serve as forerunners of later periods. It was a compelling, romantic image of intellectual authority. Scholars throughout the centuries drew upon it in

ter imprinted on the universities through the early legislation has had a lasting effect on how the scholar is conceived in western society. See Van Engen 2000; Schiebinger 1989; Noble 1992.

- ⁷ On Paris, see Wei 2012; Baldwin 1970. The programme was developed in works written for Pope Clement IV: the *Opus maius*, *Opus minus* and *Opus tertium*; and also in *Compendium studii philosophiae*, which was begun during the papal vacancy after Clement's death, and later intended for Pope Gregory X, although unlike the influential works for Clement, it is not known to have been sent to, or received at, the papal curia.
- ⁸ For the purposes of this discussion, 'philosopher' and 'philosophy' will be used in their broadest, pre-professional sense. They are otherwise difficult categories to use across the period, since 'philosophy' often included what we would now discuss separately as 'science', and sometimes theology, and all three might equally be combined under the single heading of *sapientia* or *scientia*.
- ⁹ In the background of this mythology, as has long been recognised, lay the quasi-supernatural figure of the magus, the wise man, the magician. See Butler 1948.

order to describe and justify their own experiences. It was helpful in the early demarcations of fields of modern academic enquiry and continued to serve the same purpose well into the twentieth century. Indeed, its residue is still tangible in the socially and culturally damaging view that intellectuals do not inhabit the 'real' world. By focusing largely on the areas in which an individual could be considered a 'forerunner', while disregarding other aspects of their work and its wider context, it was possible to build a single and linear view of thought in which even ruptures became part of a larger continuity and purpose. A community of minds was envisaged: each relatively isolated in their own society, but connected to one another across time by their pursuit of enlightenment and their role in the collective advancement of knowledge and rationality. This way of constructing a history of thought through a genealogy of named individuals, almost invariably elite men who were characterised in rather uniform ways, had been common for centuries but crystallised in particular directions within the formulation of our 'modernity' during the eighteenth and nineteenth centuries. 10 It came to dominate understanding of the emergence of modern reason and to point the way forward to the professionalization of scholarly pursuits. At the same time, it implicitly defined the terrain of rationality against the masses and reserved it for the few, but did so through sympathetic and often patriotic presentations of individual philosophers. The general public was encouraged to admire and feel pride in these great men, and to respect the values they appeared to embody. The objective was the establishment of a rational authority that was understood to operate benignly for the general good of humanity.

In the heroic legends manufactured over the centuries after Roger Bacon's death, he was the archetypal outsider and forerunner. He was imagined as a great mind in a dark age, anticipating the innovations of the future; a passionate, free and rational intellect persecuted by the jealous and the ignorant. These clichés had particular traction in his case. This was partly because he himself understood philosophers as uniquely enlightened and therefore

¹⁰ For Bacon's own genealogy of philosophers, see Roger Bacon 1897–1900, Supplementary volume, esp. p. 53–68.

inevitably at odds with the *uulgus*, the masses. This antagonism could only be resolved by transformative education of the population by wise and holy men. Drawing on another strand of inherited thought, he felt that renunciation of the world and its ties was essential to develop the clarity of insight that led to true wisdom. This was a central assumption in his radical proposal for the reform of learning. 11 On a personal level, these two ideas came to have a particular resonance for Bacon in the light of his situation during the period in which he wrote his best-known works: those for Pope Clement IV. Accordingly, he presented his experiences in such terms in these texts. 12 The theme of genius and isolation, on which Bacon had consciously drawn to frame and legitimize his most controversial ideas, was given a darker colouring some decades after his death, when it began to be said by some chroniclers that he had been condemned and imprisoned for aliquae nouitates suspectae ('some suspected novelties') in his thought. 13 When the two elements - his own writings, and the rumours recorded later as historical facts - were put together, as they afterwards were, they created an apparently well-attested portrait of a man at odds with his own order and repeatedly silenced by it specifically because of his innovative, advanced thinking. As little was known by then of the environment in which he lived and wrote, or indeed, of his work, he was loosened from his context and his experience universalised. He became Doctor mirabilis, the wonder of his age. By these means, Bacon the heroic forerunner and outsider was placed within the conceptual world from which Bacon the historical individual had drawn to frame his identity and claim authority for his radical proposals for the reform of his society.

It is important to recognise that these idealisations of the elite male scholar, and their cultural functions, are almost timeless. They are of great antiquity; were meaningful in the medieval period; and remain so to the present day. ¹⁴ Yet, these ways

¹¹ Power 2012.

¹² On these points see Power 2012, p. 15–16, 44–73.

¹³ Anon. 1897, p. 360, ll. 10; Power 2012, p. 19–25; Power 2011.

¹⁴ On their enduring effects, see on the current situation: Haslanger 2008 and the articles published in Crouch & Schwartzman 2012.

of understanding Bacon, and the larger picture of the context for the development of philosophy that has been extrapolated from them, are extremely misleading.

I have written in the past about the emphasis on alienation in the posthumous 'fate' of Roger Bacon. I have argued that the extant evidence for his condemnation is not robust enough to support an interpretation of his life and writings that depends upon it. While we cannot say with complete certainty that he was not condemned, the evidence is late and ambiguous. 15 We have much better evidence for a very different interpretation, one that has Bacon in harmony with his order and the church of his day. In this view, Bacon was strongly committed to a programme of reform - of learning, society, pastoral care and the Church as an institution – that was imagined in terms very similar to those of the previous generation of friars in England and their allies: powerful, well-connected men such as Adam Marsh and Robert Grosseteste; and that was not, in its objectives, out of keeping with the spirit of papal encyclicals or even the contemporary language of secular rulers. 16 His writings, then, are indicative not of something foreign to his order and its aims, but something vigorously representative of its ethical commitments and uncompromising agendas for the future of secular and ecclesiastical governance. ¹⁷ It is in this sense that Bacon should be seen as articulating an intellectual and pastoral agenda for his order. It is also in this sense that the images of outsider and forerunner are misleading - both in Bacon's writing and in the historiography - because they have made it very difficult to recognise that Bacon was a member of a powerful elite, and the rationality that he advocated was profoundly hegemonic in both character and intentions. The Fourth Lateran Council of 1215 had laid out clearly what the faithful were to believe, and what was to happen in this life and the next to anyone who appeared not to share these 'correct' beliefs. Its constitutions, in effect, mapped out the con-

¹⁵ Power 2012, p. 15–26. The more conventional view is Sidelko 1996.

 $^{^{16}\,}$ On this programme, see Power 2017. On secular rulers see particularly Jordan 2012.

¹⁷ As argued in Power 2014; Power 2017.

tours of public rationality, together with the techniques for securing popular consent, or at least acquiescence. 18

What bearing has this view of Bacon and his context on the question of his place in the development of modern reason or the historiographical 'birth' of medieval philosophy? I would argue that it is absolutely crucial for understanding many things that are not made explicit in histories of the 'origins of modern rationality' and the emergence of philosophy as a professionalised, academic discipline, both of which were in practice highly constructed, and sometimes rather contingent, ways of thinking about thought and reason.

In the first place, if Bacon was by these arguments *not* a particularly isolated or persecuted figure, why did he occasionally represent himself as one, and why was it so important to later writers to see him in that light? There were, as already indicated, immediate reasons for his self-presentation, relating to particular events, which are not our subject here. More pertinent are the larger ideas that were at stake. The first was the idea of what it was to be a philosopher. Philosophers were men – not women – who stood apart from society; from the press of public and private affairs, and it was precisely this that made the greatness of their thought possible. Bacon set out this view when he wrote of 'pagan' philosophers:

[...] cum ipsi philosophi fuerint dediti ueritatibus et omni uitae bonitati, contemnentes diuitias delicias et honores, aspirantes ad futuram felicitatem [...] immo uictores effecti humanae naturae [...] non est mirum si Deus, qui in his minoribus illuminauit, daret eis aliqua lumina ueritatum maiorum (since the philosophers themselves were devoted to truths, and to absolute integrity of life, regarding wealth, luxuries and honours with contempt, and aspiring to future happiness [...] indeed, achieving victory over human nature [...] it is not surprising if God, who illuminated them in these lesser matters, were to grant them some illumination on the greater things). 19

¹⁸ Illuminating on this point is Foucault 2007, especially the lecture of 1 March 1978.

¹⁹ Roger Bacon 1897–1900, Supplementary volume, p. 73. He also starkly differentiated the knowledge of *mulierculae fragiles* ('weak women') from that of

When he emphasised to the Pope that he stood at a remove from the world, that he had withdrawn from university life, studied privately, entered the religious life: it was an authority-claim. In his view, the best thinkers were in his own day generally, if not exclusively, members of religious orders whose way of life particularly fitted them to be able to grasp the highest truths. Within the logic of his argument, they inevitably stood in stark, polemical contrast to the less worthy: the complacent followers of custom and authority, who dissembled their ignorance, lived in the world, and were proud and obstructive. Those men were bridled, unfree, unable to devote themselves to the claims of reason.²⁰

The second idea, closely connected to the first, was that of what philosophers did. [P]hilosophia, wrote Bacon, non est nisi sapientiae diuinae explicatio ('philosophy is nothing but the exposition of divine wisdom'). 21 He emphasised that: ab uno Deo data est tota sapientia et uni mundo, et propter finem unum ('the whole of wisdom has been given by one God to one world, and for a single purpose'). This purpose, of course, was human salvation, and any other consideration was plena caecitate ('full of blindness') and could only result in damnation.²² Philosophy, therefore, was the study of a single body of wisdom, and because of the nature of this wisdom, it was only accessible to those living lives of withdrawal, renunciation of the world, and perfection of mind and spirit. He wrote graphically about the dangers of the contemporary situation when academic life was still dominated by the worldly *uulgus*, and with excitement about the advantages that could be brought to the whole population if they could, with papal support, be liberated by the truly wise from the chains

philosophi sapientissimi ('the wisest philosophers') (e.g. Roger Bacon 1897–1900, Supplementary volume, p. 74) and a major theme of his works for Clement was that insofar as non-Christian philosophers had access to the truth, it was entirely the gift of the Christian god, and that it had been given to them only so that they might play an ancillary role in the ultimate defence and dissemination of Christian beliefs.

²⁰ This was the subject of the first book of the *Opus maius*, which considered the causes of error (Roger Bacon 1897–1900, Supplementary volume, p. 1–35).

²¹ Roger Bacon 1897–1900, Supplementary volume, p. 68.

²² Roger Bacon 1897–1900, Supplementary volume, p. 36. Bacon wrote shortly before it was felt necessary to condemn the notion of a 'double truth' at the University of Paris. See Bianchi 2008.

of superstition and blind submission to false authority – and led into understanding of the universal truth. He had no need to ask *Was ist Aufklärung?* He knew.

The third element in Bacon's conception of philosophy and its role is less explicit in his writings, but was the collection of aspirations, agendas and ideologies that constituted what is traditionally known as the Gregorian Reform and can be found in the writings of those who sought urgently to change the world.²³ In a great battle against societal norms and bonds, and human nature, the reformers were rallied by an intoxicating vision of the liberty of the church from the power of princes, the opinions of women and laymen, and the responsibilities of family. It was this freedom that would enable them to serve God best, to be worthy of the highest wisdom, and, of course, to undertake the theological, legal and philosophical thinking that would enlighten all humanity – even *infideles* – and bring them into the saving knowledge of the Lord.²⁴ Such freedom could, of course, only exist when yoked to humble and joyous submission to God's authority as it was invested in the church. In a time when refusal to accept Christianity was increasingly characterised as an act of profound irrationality, the highest form of human rationality was embodied in a clerical and celibate male elite, purged of lay veniality, feminine weakness and sexual desire. 25

So in these three strands we see that for Bacon there was a specific correspondence between knowledge that was universal and discernible by human reason; philosophy, as its exposition by a particular type of person; 'freedom', as that person's liberation from the supposedly limiting perspectives of the rest of the population. All these were required for the successful realisation of the great project to bring all humanity into the single flock with the single

²³ Scholars have become doubtful about the basic premises of the notion of a 'Gregorian' reform movement, or indeed, a reform movement of any kind. See Leyser 2016. Here I speak of a particular rhetorical thread (usefully illustrated in Miller 2005) that runs, evidently through direct knowledge of earlier works, from Gregory VII, to some at least of the men around Bacon, and is also palpable in the language of papal encyclicals to the friars during these decades.

On the ideology of *libertas*, see Cowdrey 1970, esp. p. 1–63.

²⁵ See Moore 2007.

shepherd, where, alone, was the possibility of salvation.²⁶ There was an accompanying insistence on the irrationality and blindness of those with rival bodies of knowledge or ways of knowing, that, in those days, shaded into the violent suppressions of dissent and difference. The dangers of the single wisdom and its single rationality have been emphasised by critics of 'enlightenment thinking', perhaps most famously by Adorno and Horkheimer. 27 It should be evident from this outline of Bacon's thought that broadly similar techniques for using reason as a tool of hegemony were already well established in the thirteenth century. While recognising that historians discussing the eighteenth-century Enlightenment generally present 'rationality' as a quality in opposition to the following of religious authority, this view of rationality seems too limited and polemical to be useful in studying the construction of intellectual authority over the centuries. What was at stake in most periods was a question of what constituted rationality - who decided? - who was qualified to judge? - who was disqualified from full rationality, whether on grounds of innate characteristics or of ideological commitments: too partisan; too religious; too Catholic; not religious enough? And the darker and perennial question beneath these openly-asked questions: what should be the penalty of being less capable of rationality, as it was being defined? Who should, and should not, be allowed to own property, vote, testify in courts, be educated, receive degrees, have jurisdiction over their family, be subjected to marital rape, be labelled insane?²⁸ The common elements across the ruptures of modern modes of periodization have been obscured broadly by secularization and modernization narratives, and specifically by a focus on the differing positions of the various rationalities on religion and science. But let us propose that it does not matter much whether it was considered rational to fear God or rational not to – the point is more the position given to rationality itself. Rationality was consistently considered to be a quality that was concentrated in the dominant group, and which not only licensed their domination, but also made it essential, if the rest of society

²⁶ Ioh. 10.

²⁷ Adorno & Horkheimer 1986 and other reflections in Schott 1997; Ombrosi 2011; Lloyd 2013.

²⁸ Useful on these points is Foucault 1961.

was to be guided and governed along 'rational' as opposed to 'irrational' lines.

Bacon, then, was not merely a conveniently mythologised figure whose biography and reputation enabled him to feature in narratives of the emergence of 'modern reason'. He himself had both shared and advocated a recognisably similar view of the nature and purpose of human rationality. Very few of the people writing the history of thought, even from the eighteenth century onwards, were atheists or believed atheism to be a social good.²⁹ As we will see, once Bacon's writings began to be studied directly, first in the manuscripts, and later in printed editions, his programme of reform and his sense of the harmony between God's truth and human reason, properly applied, appealed to later writers on more or less its own terms.

In the period between his death and the late seventeenth century, Roger Bacon was a recurring figure in popular literature, especially in England, and was regularly referenced in debates over such matters as the distinction between magic and natural philosophy, and in writings concerning the linked issues of Reformation, English national pride and the oppressiveness and ignorance of the Roman Catholic Church. Knowledge of his writings was relatively limited, and scholars interested in his work focused their efforts on identifying authentic manuscripts and distinguishing them from the spurious works circulating under his name.³⁰ This work, carried out by scholars such as John Leland (c. 1503– 1552), John Bale (1495-1563), John Selden (1584-1654) and others, was sufficiently advanced by the 1660s to permit discussion of his thought that was based in first-hand knowledge of parts of his writings. In that decade, the antiquarian Anthony Wood (1632–1695) wrote his *History and Antiquities of the Uni*versity of Oxford, first printed in a Latin translation in 1674.31 It was littered with references to Bacon's opinions on his con-

²⁹ See Jacob & Jacob 1980.

³⁰ Power 2006, p. 657–673.

³¹ Wood 1674. Wood disliked this version so much that he translated it back into English and reworked it into a version published 1786–1796 (Wood 1786–1790, Wood 1792–1796), from which quotations have been taken. See Parry 2004. Wood said explicitly that in the process of translation into Latin, his section on Bacon had been tampered with by John Fell, the text's editor. Wood 1891–1900, II, p. 199, note 5.

temporaries, taken from the manuscripts and sometimes quoted directly. These contributed to Wood's picture of medieval scholarship, especially philosophy and science, as a collective enterprise of interacting scholars. It constituted an early example of the use of Bacon as one of the most important witnesses to intellectual life in his era: a position he continues to hold in the history of philosophy, with many caveats over his reliability. While Bacon wrote with admiration of some individuals, he was fiercely critical of others, and damning about the general state of learning.³²

Wood also wrote a substantial and very influential account of 'the greatest Clerk of this age, namely of Roger Bacon, a Franciscan or Grey Frier of Oxon, worthily stiled *Anglorum decus*.' ³³ Wood related that Bacon had been trained in Oxford, rapidly progressing from basic subjects to Natural Philosophy, at which he excelled so greatly that 'all looked upon him to have something in him supernatural'. He went to Paris, where he triumphed in every subject and 'became the ornament of that University', before returning to his 'nursing-mother', Oxford. ³⁴ Wood emphasised Bacon's work in languages, mathematics and 'sciences', praising him enthusiastically for the breadth of his expertise. In addition to treatises on branches of learning,

he wrote divers treatises discovering the errors of learning and discipline, and made wonderful inventions never in the least before discovered. In all which books he hath shewed such excellent wit and judgment, that neither England or the whole world beside could equal.³⁵

He referred to the long-standing interest in Bacon's reputation as a magician, offering the rebuttal – by then conventional – that Bacon performed only 'natural Magic', by which he meant 'profound knowledge in the Secrets of Philosophy', and was not assisted by the Devil. Wood seems to have been doubtful about the story of Bacon's imprisonment, but reported the putative

³² Crowley 1950, p. 67–72; Ebbesen 1970; Sidelko 1996.

³³ Wood 1792–1796, I, p. 332–344, quotation at p. 332.

³⁴ Wood 1792–1796, I, quotations at p. 332, 333.

³⁵ Wood 1792–1796, I, quotations at p. 339.

³⁶ Wood 1792–1796, I, quotations at p. 336, 337.

cause as an accusation of heresy from the friars, made when their charges of necromancy failed. He mused that it was 'a dangerous thing to be learned: especially to know more than those that took up most of their time in duties of Religion, I mean those of the Orders'. The conclusion, Wood noted that Bacon's 'books' were at that time widely scattered and not all were known, although 'whether done by the negligence or wilful omission of the Orders, I cannot say'. He finished with some examples of significant discrepancies between manuscripts of various texts in different collections.

In Wood's text, which was well known and often cited, there was a synthesis of earlier themes with the new questions that would come to dominate study of Bacon in the following centuries. The quality of Bacon's genius in contrast to his own age or specifically to members of his order, and as an Englishman, seems to have been of the greatest interest. There was admiration for the range of subjects that he discussed and his innovations in particular fields. His alleged condemnation and 'outsider' status were romanticised. Finally, attention was repeatedly drawn to the difficulty of assembling his works and the urgent need for printed editions of them. The slow progress of research on Bacon in the decades after the publication of Wood's *History* is highlighted by the fact that when J. S. Brewer published his Rolls Series edition of Bacon's Opus minus, Opus tertium and Compendium philosophiae, in 1859, he inserted his own translation from the Latin of Wood's account, by then nearly two centuries old, by way of a biography of Bacon.³⁹

The first substantial edition of Bacon's writings finally appeared in 1733, when the physician and scholar, Samuel Jebb (1693/4–1772), printed six of the seven books of the *Opus maius*. ⁴⁰ The seventh, omitted in this edition, concerned moral

³⁷ Wood 1792–1796, I, p. 337–339, quotation at p. 337.

 $^{^{38}}$ Wood 1792–1796, I, quotation at p. 343. See the materials in Wood 1891–1900, IV, p. 253–257.

³⁹ Wood 1859.

⁴⁰ Roger Bacon 1733. In the sixteenth century there had been printings of works attributed to Bacon, but either minor or of uncertain authorship, such as *De retardandis senectutis accidentibus* and *The mirror of alchimy*.

philosophy. 41 Jebb considered himself to be rescuing from obscurity the works of Bacon, 'who,' he wrote to a friend, 'appears to have been a very learned Man in a very ignorant Age'. 42 He worked at the urging of Richard Mead (1673-1754), a member of the Royal Society and a prominent medical doctor, in whose practice Jebb had trained. 43 Mead had for some years been involved in a concerted effort to support researchers and print a wide range of treatises, editions and translations concerned, principally, with natural philosophy and medicine. He was a subscriber to the Society for the Promotion of Learning, founded in 1736 to facilitate publication of scholarly materials that publishers considered unprofitable. 44 Thus, Bacon's Opus maius was first printed in a context in which men who combined professional and amateur interests laboured collaboratively to bring into the public domain both the great works of the past and the latest research. Jebb's preface to the edition drew on Wood and the communications, chiefly held in letter collections, of earlier scholars of Bacon, as well as Bacon's own writings in order to place him among the various philosophical and intellectual endeavours of his day. 45 Bacon was characterised by Jebb in ways that drew on the same ancient tropes of intellectual authority that he had used to describe his situation to Clement IV: isolated from ordinary people, but one of a small society of learned individuals, and in advance of his era.

Jebb's work facilitated the wider interpretation and dissemination of ideas about Bacon.⁴⁶ Fourteen years later, there appeared a very substantial entry on Bacon in the first edition

⁴¹ The existence of the book on moral philosophy was not brought to general attention until Victor Cousin surmised its existence in 1848 (Cousin 1848; brought to public attention in England through J. M. 1850), and the manuscript itself – as it happened, bound with the one from which Jebb had worked – was not identified for a further decade (Ingram 1857–1861). See below, note p. 149–150.

⁴² Jebb 1729/1730, f. 503.

⁴³ Payne & Nutt 2004.

⁴⁴ Guerrini 2004.

⁴⁵ Jebb 1733. On the unpublished letters of earlier scholars, see Power 2006, p. 668–671.

⁴⁶ For a brief publication history, see Mandonnet 1913, p. 56–58. Jebb's edition was reprinted in Venice in 1750.

of the *Biographia Britannica*. ⁴⁷ Its author, John Campbell (1708– 1775), was considered commendably impartial in relation to larger religious or political commitments, but later mocked for advocating so enthusiastically for each of his subjects that nothing 'true' about their characters could be seen 'under a glare of brilliant varnish'. 48 His entry on Bacon – later singled out for praise among his many contributions - was certainly enthusiastic, but was far from unique in the general tenor of writing on Bacon.⁴⁹ Building on Wood, Jebb and others, Campbell situated Bacon in an age where prejudice against philosophy and persecution against men such as Amaury of Bene were easing, as a consequence of the work of Michael Scot, and later the Franciscans and Dominicans, but followed Bacon's own judgements to conclude that: 'Philosophy was still in a very rude state'. 50 Campbell considered Bacon to be a reliable witness to the failings of those around him, but also assumed that his contemporaries would have known and resented his criticisms. He attributed some of Bacon's troubles to this putative hostility, but made the further point that they may also have been caused by his close identification with the reforming programme of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln and to his 'writing freely to the Pope about the necessity of a Reformation'. 51 Bacon had joined the order, Campbell suggested, partly because he wanted to put his 'discoveries' into the service of the Church, showing that natural philosophy was the best method of 'extirpating all heresies, abolishing superstition, and destroying the kingdom of Antichrist', and moral philosophy best way of establishing 'true religion' in human hearts. He had followed Grosseteste's example in linking the laws of nature and the doctrine of the Gospel.52

The connection between Bacon and Grosseteste continues to be of great interest to historians, but in this period, had very distinct connotations important for our purposes here. Like Bacon,

⁴⁷ Campbell 1747, p. 341–364.

 $^{^{48}}$ Espinasse & Mercer 2004; see Nichol 1994, p. 289. Quotation is from Aikin 1801, p. 449b.

⁴⁹ Anon 1784, p. 211.

⁵⁰ Campbell 1747, p. 342, note B.

⁵¹ Campbell 1747, p. 343.

⁵² Campbell 1747, p. 343, note C.

AMANDA POWER

Grosseteste was a figure often reinterpreted over the centuries in the light of different agendas. Just as Bacon's alleged imprisonment by religious authorities was crucial to his authority, Grosseteste's famous denunciation of the papal curia, made in person at the curia in 1250, was understood as a heroic defence of the liberty and integrity of the English church. In criticising the corruptions of the papacy and clergy, and calling for a wholesale reformation, he was seen by men of the fourteenth and fifteenth centuries as their forerunner.⁵³ During the Reformation of the sixteenth century, these elements in his reputation earned him a place in Foxe's Book of Martyrs, considered to be the most influential book printed in England in the sixteenth and seventeenth centuries.⁵⁴ In this lurid representation of Grosseteste's pungent attacks on ecclesiastical corruption and his sufferings at papal hands, the friars were also implicated, which fitted with the ways in which they were being represented in accounts of Bacon's travails. Grosseteste, and by extension, Bacon, became part of a Protestant narrative in which the true faith of the primitive church had been kept alight through the darkness of the years in which Antichrist – the papacy – ruled the church, until it dawned anew in Elizabeth's England. 55 In 1793, Samuel Pegge (1704–1796) published a Life which, true to our themes, hailed Grosseteste as a bright light in a dark and corrupt time of 'papal tyranny' towards both English clerics and the prerogatives of the crown, and found that by speaking 'in defence of our civil and religious rights, he became an eminent forerunner of [...] that reformation, which [...] was sure to take place in a church so corrupt'.56 'Freedom' was understood in these terms, and its defenders were imagined as both outsiders and forerunners. Although the history of philosophy and the history of English Protestantism had slightly different narrative arcs, they were densely interwoven during these centuries, with a great overlap in the names and stories of celebrated individuals. Given the fierce denigration of Catholic intellectual life, the solitary genius standing against the crushing

⁵³ Southern 1992, p. 298-319; McEvoy 2003, p. 52-68.

 $^{^{54}\,}$ John Foxe 1583, I, p. 322b–327a; on its reception see King 2006.

⁵⁵ McEvoy 2003, p. 74–75.

⁵⁶ Pegge 1793, p. 245. See for context McEvoy 2003, p. 91–93.

ignorance of the church in scientific or philosophical matters was, by this time, virtually a proto-Protestant in the English tradition. The two strands are present in Campbell's verdict that if Bacon had been successful in promoting his programme for the reform of studies,

[...] we may easily conceive how advantageous it would have been to the whole Christian world, and what a new face it must have given to the affairs of learning, since [...] our author, by dint of his own penetration, and a right use of Experimental Philosophy, arrived at, and even perfected, many of those discoveries, which have done so much honour to the moderns, and which [...] might have been long ago known and rendered useful to the world, if our author had not been treated as he was, or if there had not been such a tyrannical power exercised in the Christian Church, as put it out of the capacity of private men to spread their discoveries [...]. ⁵⁷

The Biographia Britannica entry was substantially revised and much abbreviated for the 1799 edition. Bacon was 'for the time in which he lived a prodigy of knowledge', but the biographical entry sought to establish 'how far this splendid luminary, which dazzled the feeble sight of the age in which it appeared, shone with borrowed light'. 58 This shift in emphasis opened the way for Bacon to be intellectually integrated within a wider scholarly life of the time to a greater extent than in previous accounts where he tended to be presented as simply in the same place as other luminaries. Detailed information on Bacon's various treatises was included, and specific instances of his innovations and discoveries. William Enfield (1741–1797), who revised the entry, felt that it would be 'unreasonable' to expect their publication in his own day to expand the contemporary state of learning, but believed that Bacon's writings ought nonetheless to be preserved and known 'as a wonderful example of the productive power of the human intellect, and as an important part of the history of knowledge'.59 He concluded that 'an important lesson may still be learned

⁵⁷ Campbell 1747, p. 343, note C.

⁵⁸ Enfield 1799, p. 503a-504b.

⁵⁹ Enfield 1799, p. 506a.

from his [Bacon's] example; and it may still be necessary to enforce the study of nature, as the surest method of extirpating superstition and folly'.⁶⁰

These various eighteenth-century comments on Bacon, from those who knew his work relatively well, to those who knew it only at second hand, are striking in their uniformity of interpretation. Bacon's significance in the history of thought lay for them in the lessons that his story could teach about progress and obstacles to it, and in the indications it gave about the intellectual life of the 'dark ages' and the power, and sometimes complexity, of religious institutions. A population lived in darkness because of the silencing of the single heroic visionary. Over these lessons was layered national pride. Bacon's standing in a national narrative was by this time established and it developed rapidly amid the strong currents of nineteenth-century English chauvinism. 61 For example, in 1845 the Commissioners on the Fine Arts to the Queen recommended that the Houses of Parliament should be adorned with statues of 'eminent men'. Bacon was one of just four men selected from the medieval period, monarchs aside. 62 The extent to which his story could capture the imagination of the times is attested by works such as that by the archivist and later Deputy Keeper of the Rolls, Francis Palgrave (1788–1861): Truths and Fictions of the Middle Ages. The Merchant and the Friar, which appeared in 1837.63 Greatly influenced, he said, by William Whewell's work on the inductive sciences, Palgrave created a fantasy of Marco Polo and Roger Bacon walking together around England, encountering various situations, and conversing on matters of wide-ranging historical interest, with an emphasis on ideas of progress and constitutional law. 64 It was based on careful manuscript work, but - as he explained in the dedication stripped of its scholarly apparatus for commercial reasons: it was, in other words, scholarship packaged for a popular audience. 65

⁶⁰ Enfield 1799, p. 507b.

⁶¹ The classic description of this tradition is Butterfield 1931.

⁶² Commissioners on the Fine Arts 1845.

⁶³ It was revised and reprinted in 1844. On Palgrave see Martin 2004.

⁶⁴ On the influence of Whewell, see Palgrave 1837, p. xxxi–xxxii.

⁶⁵ Palgrave 1837, p. v-xii.

To give a brief taste of this material: soon after their first meeting, Polo describes the wonders of Cathay, while Bacon responds: 'yet, how little has their knowledge advanced, when compared to the wonders which will be revealed by the combined powers of art and nature'. After putting in the mouth of Bacon an enigmatic description of future inventions, Palgrave continues in the authorial voice: 'It might have been difficult for Marco Polo to annex any definite idea to these sentences, so mysterious in the fourteenth century, so intelligible in our own'. 66 Bacon is here imagined melodramatically:

He would pass from the most sound experimental observations to a boundless expanse of theory and hypothesis: solid and correct reasoning would suddenly be *faulted*, as it were, by a vein of wild credulity: and the full and clear display of a philosophical truth would suddenly be succeeded by an inscrutable enigma. ⁶⁷

Bacon was also gently mocked throughout the text, but with the affectionate whimsy that seemed more in keeping with the tone of stories about 'Friar Bacon', a comical, but nationalist, character in sixteenth-century literature, than the earnest depictions that had succeeded them.⁶⁸

Bacon was not just important in national history, but was often described as embodying a national 'character'. This went beyond regarding his work as a source of pride for the English, as part of an illustrious national history, and extended into the details of personality and experience. In 1857, there appeared the first of many editions of *Mediaeval philosophy* by Frederick Denison Maurice (1805–1872). Maurice was a Christian socialist, and devoted much of his time during the 1850s to the education and moral improvement of working people. ⁶⁹ In the dedication, Maurice noted that *Mediaeval philosophy* was 'for the use of students' – to teach of the 'great mediaeval doctors [...] that their

⁶⁶ Palgrave 1837, p. 42–45, quotations at p. 44, 45.

⁶⁷ Palgrave 1837, p. 41.

⁶⁸ This went back, at least, to the *Friar Bacon and Friar Bungay* stories, on which see Power 2006, p. 662–664.

⁶⁹ Reardon 2004.

thoughts, even when they appear to us most grotesque, had some connection with human life and human history'. He rejected the contemporary dismissal of medieval thought, and the attempt to import 'philosophical formulas from Germany [...] which will generally conceal the absence of one [sound meaning] amongst us'. Rather, he urged the importance of grasping the 'moral and metaphysical foundation' to be found in the 'mediaeval doctors', and most particularly of reflecting on the seriousness with which they considered 'words and their connections with things'. The study that followed was vividly and empathetically written, and in some of its underlying prejudices decidedly partial and jingoistic. The section on Bacon was listed on the contents page as an account of 'His History and Persecutions'. When Duns Scotus Tarived in Oxford, mused Maurice, he must have heard 'strange reports' of a brother of his order:

[...] who was perhaps a magician, though he had written against magic, and perhaps a heretic, though he had been the friend of at least one distinguished pope [...]. Whether [Duns Scotus] [...] would have consorted with the old man whom Franciscans were told by their Superior to abhor, and whom he had cast into prison – we have no means of ascertaining.⁷³

But, wrote Maurice:

Bacon must be dearer to us than Duns can be. For he was an Englishman, not only in virtue of his birth-place [...] but in virtue of gifts and of a character which we may boast of as specially national. Moreover, he was a martyr of science [...] there is so much in his position and circumstances which is deeply and vitally important to the students of Philosophy generally, that we must defy the plausible objection which might be raised against our right to speak of an investigator of Nature in a treatise on Moral and Metaphysical inquiries.⁷⁴

⁷⁰ Maurice 1857, p. v-vii.

⁷¹ Maurice 1857, p. xi.

⁷² For contemporary controversy over Duns' birthplace, see Maurice 1857, p. 223.

⁷³ Maurice 1857, p. 233.

⁷⁴ Maurice 1857, p. 233–234.

It is interesting to see this doubt about the category into which Bacon, 'our oppressed man of science', should properly be put.⁷⁵ This was probably a result of processes of definition that were by this time well underway, and which were marking out new, but firm, distinctions between philosophy and the sciences.⁷⁶ Specialist vocabularies were created, with a conscious appreciation both of the power of language to define fields, and the importance of elegance in the terminology. 77 In 1834, the term 'scientist' was, famously, introduced to the public by the prominent historian and philosopher of science, William Whewell (1794-1866), in a review of The Connexion of the Sciences by Mary Somerville (1780-1872). He lamented the fragmentation of the sciences into specialisms and welcomed Somerville's generalist introduction. At the same time, he reinforced an older categorisation by his concern over the presence of a woman in the field at all. He asserted that 'there is a sex in minds', and, after attempting to create a category for the female mind that could include Somerville's range, capacity and complexity of explication - 'what they understand, they understand clearly; what they see at all, they see in sunshine' - resorted to deciding that she was, after all, one of the only three women in history capable of such a feat.⁷⁸ It is worth emphasising that the process of defining what was a 'scientist' was as much about defining the groups to be excluded. Some men claimed for their sex a superior kind of intellect: a rationality, 'a stronger and more original power' that 'the mind of a woman may give back or diffuse':

⁷⁵ Maurice 1857, p. 238.

⁷⁶ The distinction was reiterated shortly afterwards by Maurice's friend Brewer, who noted in his preface to his 1859 edition of Bacon's works: 'In what estimation modern philosophy may hold his researches it is not easy to decide; but in his vast and unwearied labours in the cause of science, – that never-failing characteristic of true scientific insight, – Roger Bacon may fairly take rank with the greatest pioneers of modern discovery' (Brewer 1859, p. xlvii).

⁷⁷ Cf. Whewell's 1834 letter to Michael Faraday (Todhunter 1876, II, p. 178–181). See also the observations on language and terminology proffered a few decades earlier in the entry on 'Physics' in the *Encyclopaedia Britannica* (Anon. 1797, p. 637, 643).

⁷⁸ Whewell 1834, quotations at p. 65. On the various controversies surrounding Somerville's publications, including admiration from male reviewers and fellow scholars, see Brock 2006.

'as moonlight [...] to sunlight'.⁷⁹ It is important not to overlook this element in the formulation of the discipline, itself deeply rooted and entangled in views of gender that were important to medieval authors such as Bacon, manifesting itself also in unease around the idea of a married scientist.⁸⁰ There were exclusions on other grounds. Independent wealth was needed to pursue scientific studies.⁸¹ Social background was also important. The Society of Antiquaries was, according to one aspirant member: 'rather scrupulous as to whom it admits, and often enquires whence they originate'.⁸² That Bacon was probably a member of the minor nobility and might have spent £2000 – a vast sum, if this is not a scribal error or exaggeration – on his researches, was much emphasised by biographers.⁸³

Despite his uncertainty over whether Bacon could be considered as properly a philosopher, Maurice felt strongly that it was important for students seeking understanding of philosophy to appreciate Bacon's position and circumstances. He gave a potted biography of Bacon, in which he followed earlier authors in linking Bacon's fate specifically to a lurid account of Grosseteste's struggle with Innocent IV and efforts at clerical reform, of which he strongly approved. He suggested that it was this as much as Bacon's independence of mind - 'he could not be content to learn at second-hand from Aristotle or from any one else' - that caused his condemnation and imprisonment.84 The view was persistent that it was the reforming zeal as much as the contents of Bacon's writings that had caused him trouble. This seems to reflect admiration of Bacon as a moral figure: a religious and perhaps social reformer as much as an intellectual one; and, indeed, a moral reformer closely identified with a peculiarly English set of concerns, notably, the independence of the English church from the tyrannies and exactions of Rome.

⁷⁹ Saturday Review, 7 December 1872, 721–722, quoted in Brock 2006, p. 257.

⁸⁰ Outram 1987, p. 19-21.

⁸¹ Yeo 1993, esp. p. 34–35.

⁸² William D'Oyly Bayley, quoted in Levine 1986, p. 22.

⁸³ Anon. 1864a, p. 5 noted 'the assurances of old writers that it [his family] was of some consideration'.

⁸⁴ Maurice 1857, p. 235–237, quotation at p. 235.

Bacon had, Maurice said, 'been a witness for the freedom of man. and [...] had marked out a course into which it was the special calling of English students to follow him'. 85 It is illuminating for our purposes to read this in the light of Maurice's earlier comments on what he called both the 'vocation' and 'temptation' of 'all Christian nations, perhaps [...] especially the characteristic one of our own', of pursuing imperial conquests and colonial projects. His explanation for this, in the English case at least, was that such activity 'lies close to some of our highest virtues, our business-like habits, our preference of action to speculation, our impatience of what does not look real and practical'.86 So here, in the middle of the nineteenth century, was a sense that there was both a particular category of intellectual activity that was Philosophy, and that inquiries into 'Nature' did not quite qualify, but that students of this subject needed to know about anyone who had suffered for the cause of human freedom; who had shown the way to those who would come after him. Significantly, Maurice also noted: 'Such events were natural in that age; with some variations they might have happened in any'. 87 Here, once again, Bacon's experience is universalised into an almost programmatic view of philosophy as something exceptional, alien to the masses, the pursuit of an exalted few.

The rather ill-defined relationship between being an English philosopher and a European one was evident in studies that attempted to grapple with the specific question of Bacon's use of Arabic sources. The historian Sharon Turner (1768–1847) noted with pleasure the range and extent of England's international connections under Henry III, which he felt contributed significantly to the nation's 'improvements'. The 'Arabic sciences' flowed 'freely into England' from Spain. Turner traced this process through men such as Adelard of Bath, but 'it is in the compositions of Friar Bacon [...] who learnt the Oriental languages, that we discover the most extensive acquaint-

⁸⁵ Maurice 1857, p. 238–239.

⁸⁶ Maurice 1847, p. 243.

⁸⁷ Maurice 1857, p. 237.

⁸⁸ Turner 1830, I, p. 437–441, quotations at p. 439, 440. On Turner, see Loyn 2004. The first edition of the *History* was published in four volumes from 1799–1805 under the title *History of the Anglo-Saxons*.

ance with the Arabian authors'. 'Thus,' he went on, 'the stream of mind from Arabia into England, and of new intellectual excellence thence arising, commenced the true improvement of our country in its scientific pursuits'. ⁸⁹ He was excited by the 'Arab philosophers'. 'There is a clearness, a penetration, an information, and a correctness about their reasoning, which spreads as brightness over every subject they handle [...] They were true philosophers'. He did note that 'we' had subsequently 'far excelled them' in every area, but attributed this to the 'bigotry of their priesthood' as well as to 'oriental' despotism and savagery. ⁹⁰ This diagnosis, for all its orientalist overtones, was not much more scathing in content or tone than that given to the authorities and tendencies that presided over the 'dark ages' in Europe. ⁹¹

This strand in scholarship continued through the century. In 1829, the Anglican clergyman Charles Forster (1787–1871) published Mahometanism unveiled: an inquiry, in which that arch-heresy, its diffusion and continuance, are examined on a new principle, tending to confirm the evidences, and aid the propagation, of the Christian faith. This book sought to look sympathetically at Islam and to understand it positively within a Christian, providential framework, rather than thinking about it through preconceptions and prejudices. The author's intention was, above all, to insist on God's role in history, writing in opposition to interpretations such as that of Gibbon.⁹² Forster had a great admiration for Bacon, and was in contact with a relative of Samuel Jebb, as well as being influenced by Turner. He considered that Bacon had followed 'in the steps of his masters, the Spanish Arabs', achieving such sophistication in fields such as optics that 'he not only far outstripped the lights of his own age, but left a gap of centuries, between the theory of his several discoveries, and their verification in practice'.93 In various areas, he presented Bacon as bringing to fruition ideas first discussed by the Arabs. Forster was fiercely proud of English

⁸⁹ Turner 1830, IV, p. 378–383, quotations at p. 383.

⁹⁰ Turner 1830, IV, p. 390–395, quotations at p. 390, 391, 394.

⁹¹ For additional context, see Morrisroe 2011.

⁹² Bennett 1992, p. 11, 19-45; Bennett 1991.

⁹³ Forster 1829, II, p. 270.

achievements, as represented by the 'vast and practical genius' of Bacon. In his historical understanding:

[...] the parallel effects of Mahometanism and Christianity, on the advancement of human knowledge: in the single department of science here considered [chemistry], as in the entire history of their twofold operation, the two systems appear so to act, and so to combine together; the one preparing the means, and the other accomplishing the end, as though Issac, without Ishmael, could not have been made perfect. 94

The question of the influence of 'Arabian' thinkers on Bacon was woven into a more mainstream analysis by Whewell, in his enormously influential *History of the Inductive Sciences*, which first appeared in 1837. Whewell, by and large, was dismissive of the medieval period, but predictably noted:

There is one writer of the middle ages, on whom much stress has been laid, and who was certainly a most remarkable person. Roger Bacon's works are not only so far beyond his age in the knowledge which they contain, but so different from the temper of the times, in his assertion of the supremacy of experiment, and in his contemplation of the future progress of knowledge, that it is difficult to conceive how such a character could then exist.

He discussed Bacon specifically in the context of an attack on Forster's view of Arabic sciences, in which he asserted that there was no place for any Arabic scholar in the history of philosophy, and went on to say:

That he [Bacon] received much of his knowledge from Arabic writers, there can be no doubt; for they were in his time the repositories of all traditionary knowledge. But that he derived from them his disposition to shake off the authority of Aristotle, to maintain the importance of experiment, and to look upon knowledge as in its infancy I cannot believe.⁹⁵

In a private letter of the same year, published posthumously, he confessed to his friend Richard Jones: 'I shall be glad if I find

⁹⁴ Forster 1829, II, p. 271–278, quotations at p. 274, 277–278.

⁹⁵ Whewell 1837, I, p. 336–342, quotations at p. 341–342.

the Arabian [Alhazen] discovered nothing for I have a strong European nationality.'96

Yet Whewell's attempt to exclude non-Europeans entirely from the history of thought did not sweep them from the field. In 1865, William Lecky (1838-1903) published his popular History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe. It sought to move away from a focus on great men to a more impersonal explanation for change.⁹⁷ Lecky was clear that there was a strong element of subjectivity in reasoning: '[r]easoning which in one age would make no impression whatever, in the next age is received with enthusiastic applause'. The influences that created the climate for these shifts were complex - great thinkers affected things, of course, but so too did scientific progress. 'It is impossible to lay down a railway without creating an intellectual influence', he wrote. What is, he wondered, 'the position reserved for the individual will and the individual judgement in the great current of general causes?' He concludes that the person who has freed their will from desires and emotions 'has probably touched the limits of his freedom'.98 Here again, in a slightly different form, is the equation of freedom with detachment from human experience. Lecky found the medieval period in: 'a condition of besotted ignorance, of grovelling and trembling credulity that can scarcely be paralleled except among the most degraded barbarians' - an age in which Bacon's 'magnificent labours [...] were repaid by fourteen years imprisonment'.99 At the same time, he detected two 'great revivals of learning' - the rediscovery of the classics from the twelfth century, and the impact of Arabic learning - particularly a 'passion for science', in which astrology paved the way for the emergence of a philosophy of history. Roger Bacon, he said, 'who was probably the greatest natural philosopher of the middle ages, was profoundly versed in Arabian learning, and derived from it many of the germs of his philosophy'. 100 There was thus no consensus on

⁹⁶ Todhunter 1876, II, p. 261.

⁹⁷ Spence 2004.

⁹⁸ Lecky 1865, I, quotations at, successively, p. vii, ix, x, xi.

⁹⁹ Lecky 1865, I, p. 301-302.

¹⁰⁰ Lecky 1865, II, p. 322–323.

the intellectual merits of Arabic philosophers, but the question of the nature of their influence on Bacon could also serve as a comment on the types of rationality possessed by different nations or races.

A major preoccupation throughout the nineteenth century was the role of religion in society and thought. Among those who regarded it as in decline, or as superseded, or who felt that it was necessary for human progress that it should be, enormous energy was devoted to the question of what should replace it. There was a hunger for coherent ethical systems conceived on the large scale, for ways of thinking about humanity, its progress and future. Bacon seems to have been an attractive figure to those interested in such enterprises. In the second half of the nineteenth century, a number of those working on Bacon in the British Isles identified themselves as Positivists and, to varying degrees, followers of Auguste Comte (1798-1857). There was in more conservative English thought a great resistance to what were perceived to be the tendencies that exploded in the French Revolution: the revolution itself, and the aftermath, was frequently presented as an example of intellectual decay. However, some English intellectuals valued the efforts to develop a new system to replace the Catholicism that seemed to have been destroyed in the process of revolution. 101

Their interest in Bacon may have been inspired in part by the 'discovery' of the seventh book of the *Opus maius*, that on moral philosophy. Its existence was inferred by the French historian of philosophy, Victor Cousin (1792–1867), who had discovered an unknown manuscript of the *Opus tertium* – in part a summary and expansion of the *Opus maius*. Cousin concluded his description of the manuscript by appealing to the *patriotisme* of Oxford or Cambridge for an edition. ¹⁰² It was, however, the Irish economist, John Kells Ingram (1823–1907), who pursued Cousin's hypothesis and located the treatise – with a dry aside on Cousin's choice to commend the exercise to 'the scholars of the *English* Universities'. ¹⁰³ Ingram had been a devoted adher-

¹⁰¹ Simon 1965.

¹⁰² Cousin 1848, p. 354.

¹⁰³ Ingram 1857–1861, quotation at p. 10.

ent of Comte since 1851, although he did not reveal that publically until he retired from his post at Trinity College in 1900.¹⁰⁴ After establishing securely that he had found a seventh book of the *Opus maius*, he wrote indignantly:

I cannot refrain from observing that serious injustice has been done to Bacon by the suppression of this portion of his work in the printed copies [Jebb's edition]. For the cardinal idea which presided over his whole construction is thus kept out of view, or at least obscured. This idea was, the supremacy of moral science over the rest of the intellectual system. The earlier and simpler sciences he regarded as deserving of study, chiefly because they are the necessary preparation for Morals, the supreme and final science. ¹⁰⁵

Ingram did not recommend publication at that point, as the manuscript was incomplete and further enquiries were needed, but he certainly made it clear that Bacon had conceived of a system of knowledge that culminated in 'Morals'. ¹⁰⁶ It should be noted that the contents of the seventh book, even in the partial Dublin manuscript, include Bacon's clearest statements about the superiority of Christianity and techniques for achieving more complete submission to its doctrines by both ordinary Christians and non-Christians.

This interest in systems and underlying philosophies of history was vigorously rejected by many of the most influential professional historians, who regarded their work as purely empirical and utterly antithetical to theory. This was doubtless why Ingram felt unable to act simultaneously as professional historian and Positivist. History was a tool for creating social consensus; its proper focus was on topics that concerned the nation, and preferably concerned it in ways likely to engender patriotic zeal, that served to show national pre-eminence. As Levine notes: 'Throughout the nineteenth century, history was a central weapon in the armoury of political and moral values and its practitioners had no wish to liberate it from that involvement'. Furthermore, it was under-

¹⁰⁴ Anon. & Collison Black 2004.

¹⁰⁵ Ingram 1857–1861, p. 12.

¹⁰⁶ Ingram 1857–1861, p. 14–15.

stood within a Christian framework which was asserted with firm assurance, and was itself nationalist in character. 107

It was entirely in keeping with this spirit and purpose that, in the following year, 1859, 'by the authority of Her Majesty's Treasury, under the direction of the Master of the Rolls', 108 John Sherren Brewer (1809–1879) published Bacon's Opus tertium, Opus minus and the work titled by Brewer Compendium philosophiae, which was of a more explicitly polemical nature. 109 The Rolls series had been inaugurated just two years earlier. As a prefatory note to each volume explained: 'the Master of the Rolls submitted to the Treasury a proposal for the publication of materials for the History of this Country from the Invasion of the Romans to the Reign of Henry VIII'. The idea was that priority should be given to publishing the 'most scarce and valuable' materials, rather than attempting to issue texts according to a system based on chronology or period. The Lords of Her Majesty's Treasury approved the plan, suggesting only the addition of a biographical account of the author. 110

Brewer held a chair at King's College, London, but devoted the greater part of his time to editorial work. ¹¹¹ He considered the selected texts to have received 'little or no notice' in the past, partly because of confusions introduced by Jebb. ¹¹² The publication of these materials made widely accessible the passages in which Bacon created the image of himself as outsider and forerunner – an image that had been more muted and impersonal in the better-known *Opus maius*, at least as Jebb had printed it and we currently have it. ¹¹³ Brewer's lengthy preface was notable for its extensive direct quotation of Bacon. There was an improved grasp of various contextual details such as the political situation in which Bacon first encountered the future Clement IV, but there

¹⁰⁷ Levine 1986, p. 75–87, quotation at p. 83.

¹⁰⁸ Anon. 1859, p. 3.

¹⁰⁹ Brewer 1859, p. ix-x.

¹¹⁰ Anon. 1859, p. 3–4, quotations at p. 3.

¹¹¹ Loades 2004; Levine 1986, p. 25.

¹¹² Brewer 1859, p. ix–x, quotation at p. ix.

A possible prefatory letter to the *Opus maius*, containing additional biographical information, was printed in Gasquet 1897 and later in Roger Bacon 1964.

was nothing new in his depiction of the friendless Bacon with no support in an age of 'gross ignorance' 'but the force of his own genius and his unconquerable love of the truth wherewith to surmount these overwhelming difficulties'. '[S]uch has been the common complaint of scientific men in all ages', Brewer lamented. He did, however, reflect the growing contemporary tendency to see Bacon not so much as polymath, but systematic thinker.

[H]is vivid perception of the intimate relationship of the different parts of philosophy, and his desire to raise himself from the dead level of any individual science, induced Bacon to grasp at and embrace the whole [...] The noblest minds in every age have felt the strong necessity of resisting the tendency to dissever the body of the sciences.

Brewer, as already noted, felt that a better knowledge of Bacon's philosophical writings was required before it would be possible to judge him as a philosopher. ¹¹⁴

Brewer's work was reviewed in the 1864 Westminster Review in two substantial articles together with a biographical and analytical study of Bacon by Émile Charles (1825–1897). 115 These pieces in one of the foremost periodicals of the period must have brought the current state of research on Bacon to wide attention. The contextual information was greatly improved: it was now possible to offer a serious history of philosophy and philosophers in the period, due in the case of Bacon especially to the work of Charles. The second article, in particular, did this. Yet the fact that the first scholarly monograph on Bacon had been written by a Frenchman provoked a strong reassertion that Bacon was 'essentially English', the 'character of his mind and of his philosophy was formed not in Paris but at Oxford', where under Grosseteste he learned Greek, Arabic and Hebrew, studied nature, and 'under the influence of the somewhat lawless and republican spirit which pervaded Oxford [...] learned to distrust authority'. 116 Charles had dwelled at length on Bacon's experiences of persecution and condemnation, which he considered

¹¹⁴ Brewer 1859, quotations at, successively, p. xvii, xlvii, xxi, lxxxiii.

¹¹⁵ Anon. 1864a and Anon 1864b; Charles 1861.

¹¹⁶ Anon. 1864a, p. 10.

a response partly to Bacon's interest in astrology, but largely his 'hardiesse et indépendance d'esprit'. In this reading, Bacon had placed himself in so much danger through his criticisms of his contemporaries that was compelled to join the Franciscan order for protection. Charles' view that joining the order was a personal disaster for Bacon – '[i]l devait amèrement s'en repentir' – continued to be influential in historiography of Bacon right through the twentieth century. What is striking in the review article is the articulation in England of a new view of Bacon:

Bacon cared very little about the human race as such, or about anything which did not directly bear upon his philosophical system [...] A man of this temper may command our respect, but must fail to draw us to him by any closer feeling [...] the impression left by a perusal of Bacon's writings is not favourable to him as a man. He is somewhat arrogant [...] and unnecessarily severe in his criticisms. Above all, he is infected with a bitter class spirit. His contempt and aversion for those who are not members of his own intellectual aristocracy are boundless [...]. 118

This was, however, not taken very seriously until the second decade of the next century.

The doubt about whether Bacon was really a philosopher, as well as a scientist, seems to have been laid to rest by the work of Charles. In 1885, he was described in the *Dictionary of National Biography* by Robert Adamson, one of the emerging class of professional academic philosophers, as a 'philosopher' only. Here Bacon was valued precisely because he was not like contemporary philosophers of his day. The *Opus maius*, wrote Adamson,

is animated by the fresh breath of original study of nature; and though, as was inevitable, the fundamental ideas are in many respects those of the time, the mode of handling and applying them is wonderfully free from the baffling restraints that meet one in scholastic speculations. 120

¹¹⁷ Charles 1861, quotations at p. xi, 20.

¹¹⁸ Anon. 1864a, p. 29–30.

¹¹⁹ Adamson 1885, p. 374a.

¹²⁰ Adamson 1885, p. 377a.

He concluded by calling (again) for proper editions of Bacon's writings on the grounds that:

Bacon's works possess much historical value, for his vigorous thinking and pronounced scientific inclinations are not to be regarded as abnormal and isolated phenomena. He represents one current of thought and work in the middle ages which must have run strongly though obscurely, and without a thorough comprehension of his position our conceptions of an important century are incomplete and erroneous. ¹²¹

Towards the end of the century, Oxford University Press approached the Positivist, John Henry Bridges (1832-1906), to edit the Opus maius. Unfortunately, this seems to have been based on the judgement that expertise in palaeography, which Bridges lacked, was only important when transcribing the great works of classical antiquity, but was not needed in the case of a writer like Bacon. The result, published in 1897, was so negatively reviewed that Bridges reissued it with extensive corrections in 1900. Bridges had taken on the project for specific ideological purposes. Bacon, he said, 'had an ideal of science co-ordinated for the highest purposes, an ideal which is akin to Comte's and therefore to mine'. Bacon was a forerunner of Positivism and therefore his thought should be known. 122 There was at this time a flurry of editions and commentary on Bacon, in England chiefly by independent scholars under the auspices of the British Society for Franciscan Studies. There was a patriotic commemoration of the 700th anniversary of his birth in Oxford in 1914, attended by the notables from all over Europe. However, shortly afterwards there was a major shift in interpretation of Bacon, led by the American historian of science, Lynn Thorndike (1882–1965). Most of the qualities of Bacon's thought that had been praised were now revisited and his originality called into question. The more that was known of his period and other thinkers in it, the less singular he seemed. 123 As editions appeared of his lectures and lesser known works, some reviewers expressed disappoint-

¹²¹ Adamson 1885, p. 378b.

¹²² Liveing 1926, p. 218–221, quotation at p. 218.

¹²³ Thorndike 1916, esp. p. 237–238.

ment, finding in him the qualities of the scholastic philosopher that seemed to them rigid and limited. ¹²⁴ His sufferings were now blamed more on his bitter and contrary spirit, his 'vehement invective' than on an oppressive church. ¹²⁵ This might be connected with the intense romanticising of St Francis in this period, which made his followers seem either unlikely, or justified, persecutors. The Catholic historian of science, A. C. Crombie, for example, considered that it was the mendicant orders 'to whom 13th-century science owes its chief progress'. ¹²⁶

Twentieth-century assessments of Bacon were also part of a post-war revulsion against Victorian tastes and ideals, a rejection of their heroes, and above all, a conscious discrediting of their scholarly methodologies. In English universities by the end of the century, the model of the German seminar was admired, if only selectively imported. It created a safe space for like-minded men to debate and create disciplinary consensus within a carefully framed understanding of rationality. These men claimed intellectual and cultural authority for themselves and each other, and while not necessarily formally misogynistic, the language in which the enterprise was couched was often so. 127 Like the clergy of the Gregorian Reform, they freed themselves from the claims of competing rationalities by discrediting them. The same pattern was repeated in society at large, as the project of the professionalization of science and scientists was pursued. Scientists were caught up in the perceived need to define themselves against clergy and amateur scientists; working to de-legitimize all other epistemologies in favour of positivism; struggling against a wealth of other approaches to establish their discipline as essential to the advance of their country, and to the education of its population. They sought to displace and replace the clergy in pursuit of a scientific modernity in which England could compete in industry and innovation. 128 There was a similar process within philosophy, but it did not come to fruition until the 1920s. Once profes-

¹²⁴ For a fuller discussion of these various developments, see Power 2006, p. 657–658, 677–690.

¹²⁵ Copleston 1972, p. 171–172.

¹²⁶ Crombie 1959, I, p. 181.

¹²⁷ Smith 1995, p. 1176.

On this process, see Turner 1993.

sionalization was underway, there was a rapid development of a specialist discourse, an effective exclusion of amateurs, and a lack of the interest, so characteristic of their clerical Victorian predecessors, in communicating with a wider public. 129 These shifts produced a change in the ways in which the history of philosophy was written, with short-term consequences for the nature of interest in Bacon. To the present, he remains an important point of reference in histories of medieval thought, and the old legends of prescience and persecution cling about him. Yet there is now a gap between the careful studies of his philosophical writings and the Bacon with whom many have found it helpful to think. It was not the specifics of his work that interested earlier scholars, but rather his programme of reform. There was something about Bacon that enabled him to be valued by various groups, some of whom were in violent disagreement, even after his programmatic writings were in print. I would suggest that this was because he was conceiving of both learning and reason in terms that all these groups, in their struggle to be the masters of a hegemonic rationality, found resonant. The fantasy of the outsider and the forerunner was partly about the experiences of the scholar, but what it was really about was the rest of society – variously characterised as ignorant, irrational, and dangerous to rationality – and the type of person who should lead them in thought, ethics, and life.

Bibliography

Robert Adamson (1885), 'Bacon, Roger', in L. Stephen (ed.), *Dictionary of National Biography*, II: *Annesley–Baird*, New York/London: Macmillan & Co/Smith & Elder & Co, p. 374a–378b.

Th. W. Adorno & M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*. Second edition, trans. J. Cumming, London: Verso, 1986.

John Aikin (1801), 'Campbell, John', in John Aikin et al., General Biography, or Lives, critical and historical, of the most eminent persons of all ages, countries, conditions, and professions, II, London: J. Johnson et al., p. 448b–450a.

¹²⁹ Brown 2014.

- [Anon.] (1784), 'Campbell, John', in A. Kippis (ed.), Biographia Britannica or the Lives of the Most Eminent Persons who have flourished in Great-Britain and Ireland, from the earliest ages, to the present Times [...], III, London: J. Rivington et al., p. 209–215.
- [Anon.] (1797), 'Physics', in *Encyclopaedia Britannica* [...]. Third edition, XIV, Edinburgh: A. Bell & C. Macfarquhar, p. 637–660.
- [Anon.] (1859), 'The chronicles and memorials of Great Britain and Ireland during the middle ages', in Roger Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, I: *Opus tertium, Opus minus, Compendium philosophiae*, ed. J. S. Brewer, London: Longman et al. (Rerum britannicarum medii aeui scriptores / Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland during the middle ages), p. 3–4.
- [Anon.] (1864a), 'The Life and Writings of Roger Bacon', in *Westminster Review*, 25/1, p. 1–30.
- [Anon.] (1864b), 'The Philosophy of Roger Bacon', in Westminster Review, 25/2, p. 512–546.
- [Anon.], Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum cum pluribus appendicibus [...], ed. Patres Collegii S. Bonauenturae, Quaracchi: Collegium S. Bonauenturae, 1897 (Analecta Franciscana, 3).
- [Anon.] & R. D. Collison Black (rev.) (2004), 'Ingram, John Kells (1823–1907)', in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Online edition, consulted online on 29 November 2016, http://o-www.oxforddnb.com.opac.unicatt.it/view/article/34104?docPos = 12>.
- J. W. Baldwin (1970), Masters, princes, and merchants: the social views of Peter the Chanter & his circle, 2 vols, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- C. Bennett (1991), 'Is Isaac without Ishmael complete? A nineteenth-century debate re-visited', in *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2/1, p. 42–55.
- -, (1992), Victorian Images of Islam, London: Grey Seal.
- L. Bianchi (2008), *Pour une histoire de la 'double vérité'*, Paris: J. Vrin (Conférences Pierre Abélard).
- John Sherren Brewer (1859), 'Preface', in Roger Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, I: *Opus tertium, Opus minus, Compendium philosophiae*, ed. J. S. Brewer, London: Longman et al. (Rerum britannicarum medii aeui scriptores / Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland during the middle ages), p. ix–lxxxiv.
- C. Brock (2006), 'The Public Worth of Mary Somerville', in *The British Journal for the History of Science*, 39/2, p. 255–272.

- S. Brown (2014), 'The Professionalization of British Philosophy', in W. J. Mander (ed.), The Oxford Handbook of British Philosophy in the Nineteenth Century, Oxford: Oxford University Press, p. 619–640.
- E. M. Butler (1948), *The Myth of the Magus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- H. Butterfield (1931), *The Whig Interpretation of History*, London: G. Bell & Sons.
- [John Campbell] (1747), 'Bacon, Roger', in Biographia Britannica or the Lives of the most eminent Persons who have flourished in Great Britain and Ireland, from the earliest Ages, down to the present Times [...], I, London: W. Innys et al., p. 341–364.
- Émile Auguste Charles (1861), Roger Bacon: sa vie, ses ouvrages, ses doctrines d'après des textes inédits, Paris: L. Hachette & Cie.
- Commissioners on the Fine Arts (1845), 'Statues in the Houses of Parliament', in *John Bull*, 1297, p. 671.
- F. Ch. Copleston (1972), A History of Medieval Philosophy. Revised and enlarged edition, London: Methuen.
- Victor Cousin (1848), 'D'un ouvrage inédit de Roger Bacon, récemment trouvé dans la bibliothèque de Donai', in *Journal des Savants*, mars, p. 129–138; avril, p. 222–236; mai, p. 290–307; juin, p. 340–354.
- H. E. J. Cowdrey (1970), *The Cluniacs and the Gregorian reform*, Oxford: Clarendon Press.
- A. C. Crombie (1959), *Augustine to Galileo*. Second revised edition, 2 vols, London: Penguin.
- M. A. Crouch & L. H. Schwartzman (eds, 2012), Gender, Implicit Bias, and Philosophical Methodology / Journal of Social Philosophy, 43/3.
- Th. Crowley (1950), Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries, Louvain/Dublin: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/J. Duffy & Co.
- S. Ebbesen (1970), 'Roger Bacon and the Fools of his Times', in S. Ebbesen & J. Pinborg (eds), Studies in the Logical Writings Attributed to Boethius de Dacia, Copenhague: Institut du Moyen-Âge grec et latin (Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin, 3), p. 40–44.
- William Enfield (1799), 'Bacon, Roger', in John Aikin et al., *General Biography, or Lives, critical and historical, of the most eminent persons of all ages, countries, conditions, and professions,* I, London: G. G. Robinson et al., p. 503b–507b.

- J. Van Engen (ed., 2000), Learning Institutionalized. Teaching in the Medieval University, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press (Notre Dame Conferences in Medieval Studies, 9).
- F. Espinasse & M. J. Mercer (rev.) (2004), 'Campbell, John (1708–1775)', in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Online edition, consulted online on 13 April 2016, http://o-www.oxforddnb.com.opac.unicatt.it/view/article/4514?docPos = 120>.
- Charles Forster (1829), Mahometanism unveiled: an inquiry, in which that arch-heresy, its diffusion and continuance, are examined on a new principle, tending to confirm the evidences, and aid the propagation, of the Christian faith, 2 vols, London: J. Duncan & J. Cochran.
- M. Foucault (1961), Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris: Plon.
- Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977–1978, ed. M. Senellart, trans. G. Burchell, New York: Picador, 2007.
- R. Freeman & S. Sturdy (eds, 2014), *Knowledge in policy: embodied, inscribed, enacted*, Bristol: Policy Press.
- Francis Aidan Gasquet (1897), 'An Unpublished Fragment of a Work by Roger Bacon', in *The English Historical Review*, 12/47, p. 494–517.
- A. Guerrini (2004), 'Mead, Richard (1673–1754)', in Oxford Dictionary of National Biography, Oxford University Press, Online edition, consulted online on 24 October 2016, http://o-www.oxforddnb.com.opac.unicatt.it/view/article/18467?docPos = 5>.
- S. Haslanger (2008), 'Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone)', in *Hypatia*, 23/2, p. 210–223.
- John Kells Ingram (1857–1861), 'On the Opus Majus of Roger Bacon', in *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 7, p. 9–15.
- J. R. Jacob & M. C. Jacob (1980), 'The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution', in *ISIS*, 71/2, p. 251–267.
- Samuel Jebb (1729/1730), 'Samuel Jebb to Thomas Brett, 18 March 1729/1730', in Oxford, Bodleian Library, MS. Eng. th. *c.* 30.
- -, (1733), 'Praefatio', in Roger Bacon, *Opus Maius ad Clementem Quartum, Pontificem Romanum*, ed. S. Jebb, Londini: G. Bowyer, 1733, p. *1–*23.
- John Foxe (1583), Actes and Monuments of matters most speciall and memorable, happenyng in the Church, with an Vniuersall history of the same [...]. Newly reuised and recognised, partly also aug-

- mented, and now the fourth time agayne published [...], 2 vols, London: I. Daye.
- W. Ch. Jordan (2012), *Men at the Center: Redemptive Governance under Louis IX*, Budapest/New York: Central European University Press (The Natalie Zemon Davis Annual Lecture Series, 6).
- J. N. King (2006), Foxe's 'Book of Martyrs' and Early Modern Print Culture, Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- William Edward Hartpole Lecky (1865), History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe, 2 vols, London: Longman et al.
- Ph. Levine (1986), The Amateur and the Professional. Antiquarians, Historians and Archaeologists in Victorian England 1838–1886, Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- C. Leyser (2016), [Review article] 'Church reform full of sound and fury, signifying nothing?', in *Early Medieval Europe*, 24/4, p. 478–499.
- S. Liveing (1926), A nineteenth-century teacher: John Henry Bridges, London: K. Paul et al.
- G. Lloyd (2013), *Enlightenment Shadows*, Oxford: Oxford University Press.
- D. Loades (2004), 'Brewer, John Sherren (1809–1879)', in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Online edition, consulted online on 29 November 2016, http://o-www.oxforddnb.com.opac.unicatt.it/view/article/3365?docPos = 2>.
- H. R. Loyn (2004), 'Turner, Sharon (1768–1847)', in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Online edition, consulted online on 28 November 2016, http://o-www.oxforddnb.com.opac.unicatt.it/view/article/27866>.
- J. M. (1850), 'Roger Bacon: Hints and Queries for a New Edition of his Works', in *Notes and Queries*, 25, p. 393b–394b.
- P. Mandonnet (1913), 'Roger Bacon et la composition des trois "Opus"', in *Revue néo-scolastique de philosophie*, 20/77, p. 52–68.
- G. H. Martin (2004), 'Palgrave, Sir Francis (1788–1861)', in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Online edition, consulted online on 29 November 2016, http://o-www.oxforddnb.com.opac.unicatt.it/view/article/21157?docPos = 1>.
- Frederick Denison Maurice (1847), The Religions of the World and their Relations to Christianity, considered in Eight Lectures, London: J. W. Parker.
- -, (1857), Mediaeval Philosophy, or, A Treatise of Moral and Meta-

- physical Philosophy. From the Fifth to the Fourteenth Century, London/Glasgow: R. Griffin & Company.
- J. McEvoy (2003), 'Robertus Grossatesta Lincolniensis: An Essay in Historiography, Medieval and Modern', in M. O'Carroll (ed.), Robert Grosseteste and the Beginnings of a British Theological Tradition. Papers delivered at the 'Grosseteste Colloquium' held at Greyfriars, Oxford on 3rd July 2002, Roma: Istituto Storico dei Cappuccini (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, 69), p. 21–99.
- M. C. Miller (2005), *Power and the Holy in the Age of the Investiture Conflict. A Brief History with Documents*, Boston: Bedford & St. Martins (The Bedford Series in History and Culture).
- R. I. Moore (2007), *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe*, 950–1250. Second edition, Malden, MA/Oxford/Carlton: Blackwell.
- V. Morrisroe (2011), "Eastern History with Western Eyes": E. A. Freeman, Islam and Orientalism, in *Journal of Victorian Culture*, 16/1, p. 25–45.
- D. W. Nichol (1994), 'Biographia Britannica', in S. Serafin (ed.), Eighteenth-Century British Literary Biographers, Detroit/Washington/London: Gale Research (Dictionary of Literary Biography, 142), p. 287–293.
- D. F. Noble (1992), A World Without Women: the Christian Clerical Culture of Western Science, Oxford: Oxford University Press.
- O. Ombrosi, *The Twilight of Reason: Benjamin, Adorno, Horkheimer and Levinas Tested by the Catastrophe*, trans. V. Aris, Brighton, MA: Academic Studies Press, 2011 (Emunot: Jewish History and Kabbalah).
- D. Outram (1987), 'Before Objectivity: Wives, Patronage, and Cultural Reproduction in Early Nineteenth-Century French Science', in P. G. Abir-Am & D. Outram (eds), *Uneasy Careers and Intimate Lives. Women in Science, 1789–1979*, New Brunswick/London: Rutgers University Press (The Douglass series on women's lives and the meaning of gender), p. 19–30.
- Francis Palgrave (1837), Truths and Fictions of the Middle Ages. The Merchant and the Friar, London: J. W. Parker.
- G. Parry (2004), 'Wood, Anthony (1632–1695)', in Oxford Dictionary of National Biography, Oxford University Press, Online edition, consulted online on 31 October 2016, http://o-www.oxforddnb.com.opac.unicatt.it/view/article/29864>.
- J. F. Payne & C. L. Nutt (rev.) (2004), 'Jebb, Samuel (1693/4–1772)', in Oxford Dictionary of National Biography, Oxford University

- Press, Online edition, consulted online on 24 October 2016, http://o-www.oxforddnb.com.opac.unicatt.it/view/article/14686>.
- Samuel Pegge (1793), The Life of Robert Grosseteste, the celebrated Bishop of Lincoln, London: J. Nichols.
- A. Power (2006), 'A Mirror for Every Age: The Reputation of Roger Bacon', in *The English Historical Review*, 121/492, p. 657–692.
- -, (2011), 'Seeking Remedies for Great Danger: Contemporary Appraisals of Roger Bacon's Expertise', in J. Canning & E. King & M. Staub (eds), Knowledge, Discipline and Power in the Middle Ages. Essays in Honour of David Luscombe, Leiden/Boston: Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 106), p. 63–78.
- -, (2012), Roger Bacon and the Defence of Christendom, Cambridge et al.: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought).
- -, (2014), 'The Problem of Obedience among the English Franciscans', in M. Breitenstein et al. (eds), Rules and Observance. Devising Forms of Communal Life, Berlin: Lit (Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter, 60), p. 129–167.
- -, (2017), 'The friars in church and state, 1224-ca. 1267', in M. J. P. Robson (ed.), The English Province of the Franciscans (1224-c. 1350), Leiden: Brill (The Medieval Franciscans, 14), p. 28–45.
- B. M. G. Reardon (2004), 'Maurice, (John) Frederick Denison (1805–1872)', in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Online edition, consulted online on 26 April 2016, http://o-www.oxforddnb.com.opac.unicatt.it/view/article/18384?docPos = 1>.
- Roger Bacon, Opus Maius ad Clementem Quartum, Pontificem Romanum, ed. S. Jebb, Londini: G. Bowyer, 1733.
- Opus maius, 2 vols & Supplementary volume, ed. J. H. Bridge, Oxford/London et al.: Clarendon Press/Williams & Norgate, 1897–1900.
- -, Lettera a Clemente IV, ed. and trans. E. Bettoni, Milano: Biblioteca Francescana Provinciale, 1964.
- L. Schiebinger (1989), *The Mind has no Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- R. M. Schott (1997), 'The Gender of Enlightenment', in R. M. Schott (ed.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, University Park, Pa: Pennsylvania State University Press (Re-reading the Canon), p. 319–337.

- P. L. Sidelko (1996), 'The condemnation of Roger Bacon', in *Journal of Medieval History*, 22/1, p. 69–81.
- W. M. Simon (1965), 'The "Two Cultures" in Nineteenth-Century France: Victor Cousin and Auguste Comte', in *Journal of the History of Ideas*, 26/1, p. 45–58.
- B. G. Smith (1995), 'Gender and Practices of Scientific History: The Seminar and Archival Research in the Nineteenth Century', in *The American Historical Review*, 100/4, p. 1150–1176.
- R. W. Southern (1992), Robert Grosseteste. The Growth of an English Mind in Medieval Europe. Second edition, Oxford: Clarendon Press.
- J. Spence (2004), 'Lecky, (William) Edward Hartpole (1838–1903)', in Oxford Dictionary of National Biography, Oxford University Press, Online edition, consulted online on 30 December 2016, http://o-www.oxforddnb.com.opac.unicatt.it/view/article/34461?docPos = 1>.
- L. Thorndike (1916), 'The True Roger Bacon, I', in *The American Historical Review*, 21/2, p. 237–257.
- Isaac Todhunter (1876), William Whewell, D. D. Master of Trinity College, Cambridge. An Account of his Writings with Selections from his Literary and Scientific Correspondence, 2 vols, London: Macmillan & Co.
- F. M. Turner (1993), Contesting Cultural Authority. Essays in Victorian Intellectual Life, Cambridge/New York/Oakleigh: Cambridge University Press.
- Sharon Turner (1830), *The History of England during the Middle Ages*. Third edition, 5 vols, London: Longman et al.
- I. P. Wei (2012), *Intellectual Culture in Medieval Paris. Theologians and the University, c.1100–1330*, Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- William Whewell (1834), [Review article] 'On the Connexion of the Physical Sciences. By Mrs. Somerville', in Quarterly Review, 51/101, p. 54–68.
- -, (1837), History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Times, 3 vols, London/Cambridge: J. W. Parker/J. &. J. J. Deighton.
- [Anthony Wood], *Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis*, 2 vols, [trans. R. Peers & R. Reeve, ed. J. Fell], Oxonii: Theatrum Sheldonianum, 1674.
- Anthony Wood, The History and Antiquities of the Colleges and Halls in the University of Oxford [...] now first published in English [...]

- with a continuation to the present time, 1 vol. & Appendix, ed. J. Gutsch, Oxford: Clarendon Press, 1786–1790.
- -, The History and Antiquities of the University of Oxford [...] now first published in English, 2 vols, ed. J. Gutsch, Oxford: J. Gutsch, 1792–1796.
- -, 'Life of Roger Bacon', trans. J. S. Brewer, in Roger Bacon, Opera quaedam hactenus inedita, I: Opus tertium, Opus minus, Compendium philosophiae, ed. J. S. Brewer, London: Longman et al., 1859 (Rerum britannicarum medii aeui scriptores / Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland during the middle ages), p. lxxxv-c.
- -, The Life and Times of Anthony Wood, antiquary, of Oxford, 1632– 1695, described by Himself [...], 5 vols, ed. A. Clark, Oxford: Clarendon Press, 1891–1900.
- R. Yeo (1993), Defining Science. William Whewell, natural knowledge, and public debate in early Victorian Britain, Cambridge et al.: Cambridge University Press (Ideas in Context, 27).
- I. M. Young (2005), On Female Body Experience: 'Throwing Like a Girl' and Other Essays, Oxford et al.: Oxford University Press (Studies in Feminist Philosophy, 3).

SILVIA NEGRI

Freiburg

LE DOCTEUR SOLENNEL

FRANÇOIS HUET UND DIE FRANZÖSISCHSPRACHIGE NEUENTDECKUNG DES HEINRICH VON GENT IM 19. JAHRHUNDERT

1. Das historiographische Profil des Heinrich von Gent

Das im akademischen Pariser Milieu am Ende des 13. Jahrhunderts entstandene Hauptwerk des Theologen Heinrich von Gent (um 1217-1293) wurde erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts gedruckt. 1 Mit seinen Editionen der Quodlibeta und der Summa quaestionum ordinariarium aus den Jahren 1518 beziehungsweise 1520 hat sich der Gelehrte, Humanist und Verleger Josse Bade ein großes Verdienst am Weiterleben der Figur und des Schrifttums Heinrichs von Gent erworben.² Die Rückblicke auf die Wirkungsgeschichte der Werke Heinrichs und sein historiographisches Bild, die Pasquale Porro und Matthias Laarmann angeboten haben, dokumentieren eine ununterbrochene Präsenz Heinrichs in biographischen, philosophisch-theologischen und philosophiegeschichtlichen Texten über gut drei Jahrhunderte - wenngleich die überlieferten Darstellungen durchaus nicht homogen sind: 3 Bei Johannes Trithemius ebenso wie den Iberischen Scholastikern und den Conimbricenses, von den prosopographischen und literarhistorischen Werken des 17. Jahrhunderts bis zu der philosophischen Geschichtsschreibung des 18. und 19. Jahrhunderts, in einigen geschichtspsychologischen Schriften, aber

¹ Eine Übersicht über die Werke Heinrichs von Gent bietet Wilson 2011. Die moderne, kritische Edition der Werke des Autors ist in Leuven angesiedelt: Heinrich von Gent 1979-.

² Heinrich von Gent 1518 und Heinrich von Gent 1520. Zu Josse Bade, siehe Renouard 1908, Lebel 1988 und Diu 1997.

³ Porro 1996 und Laarmann 1999, S. 337–457.

auch bei den Neuscholastikern wurden die Person Heinrichs von Gent und einige seiner metaphysischen und theologischen Lehren mit unterschiedlicher Akzentuierung und Tendenz rezipiert.⁴

Interessanterweise wurde die Rezeption seiner Figur von einigen 'glücklichen' historiographischen Fehlern begünstigt: Heinrichs Angehörigkeit zur adeligen Familie der Goethals; die Schüler-Meister Beziehung zwischen ihm und Albert dem Großen; die angebliche Existenz einer Bulle, in der Papst Innozenz IV. Heinrich im Jahr 1247 zum apostolischen Pronotar für Frankreich ernannt haben soll; Heinrichs Zugehörigkeit zum Serviten-Orden. 5 Ebenso wurden ihm unechte Werke zugeschrieben.6 Diejenige biographische Fälschung, die für das Fortleben seines Namens am einflussreichsten wurde, stammt aus dem 16. Jahrhundert und geht auf die Italiener Arcangelo Giani, Aloysius Maria Garbi und Arcangelo Piccioni zurück, die dem Orden der Servi di Maria angehörten und als Ordenshistoriker wirkten.⁷ Anlässlich der (postumen) Ernennung Heinrichs zum Ordenslehrer 1609 in Rom berichten die Annalen der Serviten von seinem angeblichen Eintritt in den Orden am 15. August 1256. Im Jahr 1285 sei Heinrich Ordensprokurator geworden. Dass Heinrich, der sich als weltlicher Magister bekanntermaßen gegen die Predigerorden engagiert hatte, post festum zum Ordensleiter avancierte, trug ihm zwei neue, von Vitalis Zuccoli beziehungsweise Arcangelo Piccioni kommentierte Editionen seiner Quodlibeta (1608 und 1613)⁸ sowie eine neue Edition seiner Summa (1646) ein, und veranlasste die Gründung eines Collegium Gandavense im Jahr 1666.9 Heinrichs Texte wurden Unterrichtsstoff; theo-

⁴ Dazu Laarmann 1999, S. 337–457. Über die von Laarmann angegebenen bibliographischen Referenzen hinaus sei hinsichtlich der Heinrich-Rezeption in der zweiten Scholastik auf Schmutz 1998 hingewiesen; außerdem auf Gatto 2012 zur Bedeutung Heinrichs für den italienischen Jesuiten Francesco Albertini.

⁵ Franz Ehrle meldete als erster Zweifel an der Glaubwürdigkeit dieser biografischen Informationen an; siehe Ehrle 1885.

⁶ Zu den fragwürdigen und den fehlerhaften Attributionen siehe Heinrich von Gent 1979, S. 1071–1130.

⁷ Vgl. hier und im Folgenden Porro 1996, S. 373–375; Laarmann 1999, bes. S. 397–399.

⁸ Heinrich von Gent 1608 und Heinrich von Gent 1613. Zu Zuccoli als Kommentator der *Quodlibeta* siehe Macken 1976.

⁹ Vgl. Porro 1996, S. 374–375.

logische Lehrbücher, Sammlungen von *Theoremata*, *Disputationes* ad mentem Henrici Gandavensis florierten. ¹⁰

Der auswirkungsreichste Fehler in der Reihe der Autorschaftsattributionen unterlief mit der Zuschreibung des im Mittelalter meist anonym tradierten *De ecclesiasticis scriptoribus* (oder *De uiris illustribus*), einer Abhandlung, die bei Kirchenhistorikern und Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts eine gewisse Popularität gewann. ¹¹ Dieser Irrtum lässt sich ins Jahr 1580 zurückverfolgen, als Suffridus Petri (1527–1597) einen Katalog veröffentlichte, der zum ersten Mal den Traktat mit dem Namen des Genter Theologen verband. ¹² Bei Jakob Brucker, im dritten Band seiner *Historia critica philosophiae*, wurde Heinrich noch als Autor des Kataloges erwähnt. ¹³

Mit der Beseitigung dieser historiographischen Irrtümer dank materieller Untersuchungen wurde die moderne Heinrich-Forschung inauguriert. Der Beginn der Beschäftigung mit dem Autor anhand 'wissenschaftlicher Kriterien' wird für das Jahr 1885 angesetzt, als Franz Ehrle mit einem Aufsatz zu Heinrich von Gent seine 'Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker' eröffnete. 14 Während der Mitarbeiter – später Präfekt – der Biblioteca Vaticana die verifizierten Daten der Biographie Heinrichs von Legenden und Verfälschungen absonderte, widerlegte Jean-Barthélemy Hauréau im Jahr 1893 in einer seiner Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale Heinrichs Autorschaft des Katalogs De ecclesiasticis scriptoribus. 15 Als in Teilen revisionsbedürftiges Referenzwerk nannten beide, Ehrle und Hauréau, ein mehr als fünfzig Jahre früher erschienenes Buch: Die 1838 publizierten Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand, surnommé le docteur solennel des französischen Professors für Philosophie

¹⁰ Vgl. Heinrich von Gent 1979, S. 1131–1209, passim. Siehe auch Montagna 1982.

¹¹ Die kritische Edition des Textes bietet Häring 1970. Zu der Geschichte der Zuschreibungen an Heinrich von Gent vgl. Laarmann 1999, S. 406–408.

¹² Vgl. dazu Laarmann 1999, S. 407. Siehe auch Häring 1966.

¹³ Siehe etwa Brucker 1742–1744, 1767, III, S. 727, § 2. Als Experte in den Disziplinen der Natur wird Heinrich von Gent einmal kurz erwähnt, S. 868. Zu Jakob Brucker als Historiographen des Mittelalters siehe Longo 2011.

¹⁴ Ehrle 1885.

¹⁵ Hauréau 1890-1893, VI, S. 162-173.

François Huet. ¹⁶ Dieses Buch gilt als die erste Monographie zu Heinrich von Gent.

François Huets Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent steht im Zentrum dieses Beitrages. Ihr Nachhall vor allem in der französischsprachigen Historiographie des 19. Jahrhunderts ist eminent. Im Gefolge der Auseinandersetzung mit jenem Werk bekamen in Frankreich und in Belgien Darstellungen der Figur und der Lehre des Genter Theologen Konjunktur. Ferner lässt sich durch eine Analyse des Entstehungskontextes der Recherches aufzeigen, dass die französischsprachige 'Neuentdeckung' des Theologen patriotische Motive grundierten. Ich spreche von einer 'Neuentdeckung', weil die französische Historiographie vor Huet sich recht sparsam und hauptsächlich im Anschluss an die deutsche Geschichtsschreibung mit dem Genter beschäftigt hatte. Bevor ich mich Huets Profil und seinem Heinrichtext zuwende, möchte ich kurz das Panorama der französischsprachigen Historiographie zu Beginn des 19. Jahrhunderts skizzieren. Über Huet und sein Werk hinaus werde ich die französischsprachige Historiographie zu Heinrich von Gent bis zu den Werken Hauréau weiterverfolgen. Meine Absicht ist dabei, den Grenzgang der Heinrich-Historiographie zwischen dem, was noch heute den Namen der Wissenschaftlichkeit verdient, und dem nuanciert Legendarischen nachzuzeichnen.

2. Heinrich von Gent in der französischen Historiographie vor Huet

Erstmals innerhalb der französischen Historiographie um das Jahr 1800 erscheint die Figur des Heinrich von Gent bei Joseph-Marie Degérando, in seiner *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. ¹⁷ Das französische 18. Jahrhundert hatte ihm keine Aufmerksamkeit geschenkt. Weder André François Boure-

¹⁶ Huet 1838b.

¹⁷ Zu Degérando und seiner Rekonstruktion des philosophischen Mittelalters siehe König-Pralong 2016, bes. S. 35–38. Zur französischen philosophischen Historiographie und ihrem Mittelalterbild siehe auch König-Pralong 2012. Im allgemeineren Kontext zum historisch-kulturellen Zusammenhang sowie zur ideologischen Tragweite der im Abschnitt 2 genannten historiographischen Werke vgl. König-Pralong 2015, bes. S. 667–696.

au-Deslandes in seiner *Histoire critique de la philosophie* noch Jean Henri Samuel Formey in der von Brucker abhängigen *Histoire abrégée de la philosophie* zählten Heinrich unter den scholastischen Philosophen.¹⁸

Degérando erwähnte 'Henri de Gand' in einigen Fußnoten der ersten, 1804 veröffentlichten Auflage seiner Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines. Als Figur der dritten von vier von Degérando im Anschluss an Johann Gottlieb Buhle identifizierten Epochen der 'philosophie scholastique', 19 tauchte Heinrich 'le Solemnel' zunächst in einer Aufzählung der pompösen Ehrentitel auf, die die Schüler ihren Meistern zuschrieben. 20 Anders als bei Scotus oder Franciscus von Mayronis, sei sein Ehrentitel von den folgenden Generationen allerdings nicht bestätigt worden. Darüber hinaus wurde Heinrich als Vertreter der Unterscheidung zwischen dem Sein des Wesens und dem existentiellen Sein genannt.²¹ Degérando reihte Heinrich von Gent chronologisch nach Thomas von Aguin und Duns Scotus ein: Im Gefolge von jenen beiden habe er sich mit metaphysischen Fragen zum Verhältnis von Einheit und Vielheit - beispielsweise der Einheit der Substanz und Man-

¹⁸ Boureau-Deslandes nannte als Repräsentanten der zweiten Epoche der Scholastik, die bei ihm von Albert dem Großen bis zu Durandus reicht, Albert zusammen mit 'St. Thomas d'Aquin de l'ordre des Freres Prêcheurs, Alexandre de Hales et Jean Scot de celui des Freres Mineurs'. Siehe Boureau-Deslandes 1742, III, S. 277–278. Bei Formey war das Bild jener zweiten Welle der Scholastik bunter und schloss 'Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Pierre l'Espagnol, Roger Bacon, Aegidius de Columna, Scot, Pierre d'Apone, Arnaud de Villeneuve' ein (siehe Formey 1760, S. 203). Zu Boureau-Deslandes und seiner Histoire critique de la philosophie siehe König-Pralong 2016, S. 23–24.

¹⁹ Nach Degérando fängt die Geschichte der Scholastik mit Alkuinus an; die zweite Epoche beginnt mit Roscelin; die dritte mit Albert dem Großen und wird von der Entdeckung der Texte und der Kommentare des Aristoteles dank der Vermittlung der Araber gekennzeichnet; die vierte Epoche fällt mit der Wanderung der griechischen Gelehrten aus Konstantinopel nach Westen zusammen; siehe Degérando 1804, I, S. 235. Zu der Konzeption und Bewertung der Scholastik vonseiten Degérando in seiner ersten Edition der *Histoire comparée* vgl. Piaia 2009. Piaia betont die Neuheit des im Allgemeinen wohlwollenden – selbst wenn nicht gar positiven – Ansatzes des Gelehrten gegenüber der Scholastik im Gegensatz zu einem generell abwertenden und ablehnenden historiographischen Panorama.

²⁰ Degérando 1804, I, S. 255, Fußnote 1.

²¹ Degérando 1804, I, S. 260, Fußnote 1.

nigfaltigkeit der Attribute – auseinandergesetzt.²² In jenem Teil dann, wo er vom bleibenden Wert einiger scholastischer Ideen handelte, widmete der Historiker dem Genter Theologen eine eigene Fußnote: 'Il n'est pas jusqu'à Henri de Gand, auquel on ne doive une idée aussi ingénieuse que féconde, celle de l'activité par laquelle l'âme réagit sur les sensations, et y prend part'. 23 In der zweiten, umfassend überarbeiteten Auflage der Histoire comparée (1822–1823) wurde überraschend Heinrich von Gent zu Heinrich von Genf; dafür behielt er den Titel des doctor solemnis, und Degérando räumte ihm nun mehrere Seiten ein: 'Genève donna le jour à Henri, qui obtint le titre de docteur solennel, qui mourut en 1293, laissant une grande renommée, et non sans avoir exercé sur son siècle une influence utile à plusieurs égards'. 24 Die Behandlung des Heinrich reihte sich hier zwischen einige Zeilen zu Petrus Hispanus und einen Abschnitt zu Richard von Middleton ein. Heinrich figuriert als Realist nach Art der 'nouveaux Platoniciens' ('neuen Platoniker'), die alles auf die absolute Einheit zurückführen und das formale Sein der Dinge mit den paradigmatischen göttlichen Ideen identifizieren.²⁵ Die in der ersten Auflage geäußerte positive Bewertung seiner Psychologie wird wiederholt.²⁶ Die Behandlung des *Docteur solennel* beschränkt sich ansonsten auf eine knappe und gelegentlich ungenaue Aufzählung von Themen und Stellungnahmen. So habe Heinrich zum Beispiel mit Platon und Augustin die Lehre vertreten, dass der menschliche Intellekt ohne göttliche Erleuchtung nichts erkennen könne.²⁷ Das abschließende Urteil fällt ambivalent aus: 'Henri s'élève quelquefois à des abstractions fort subtiles, mais se

²² Degérando 1804, I, S. 262, Fußnote 1: 'Ces questions sont agitées, avec le plus grand appareil, par St. Thomas et Duns Scot, et, après eux, par Henri de Gand, Oegidius Colonna, François de Maironis, Natalis, Dominique de Flandre'.

²³ Degérando 1804, I, S. 262, Fußnote 1.

²⁴ Degérando 1822-1823, IV, S. 515.

²⁵ Degérando 1822-1823, IV, S. 515.

²⁶ Zu Heinrichs Verdiensten zähle, dass er für 'le concours de l'activité de l'âme dans la sensation et dans la pensée' eingetreten sei, Degérando 1822–1823, IV, S. 516.

²⁷ Degérando 1822–1823, IV, S. 516. Er nennt außerdem: *Species*-Lehre, Begriff der Individualität, Konzept von *relatio*, Bezug zwischen wesentlichem und existentiellem Sein. Siehe Degérando 1822–1823, IV, S. 516–517.

perd aussi dans les nuages'. ²⁸ Alles in allem, so schloss Degérando, habe sich Heinrich von Gent vielfach kritisch gegen Aristoteles und Thomas von Aquin gestellt. Der Einfluss der deutschen Historiographie auf das Heinrich-Bild beim späteren Degérando ist augenfällig. Schon Wilhelm Gottlieb Tennemann hatte in seinem 1811 veröffentlichten achten Band der Geschichte der Philosophie die Figur des Heinrich von Gent (ebenfalls zwischen Petrus Hispanus und Richard von Middleton) ähnlich profiliert. Neun Seiten hatte Tennemann dem Theologen gewidmet, aus welchen Degérando allem Anschein nach frei schöpfte. Degérandos Wiedergabe der Ideenlehre Heinrichs reproduziert die Tennemanns; die bei Tennemann ausführlicheren bibliographischen Angaben verkürzte Degérando sogar.²⁹ Degérando hat im Übrigen selbst - wie der Forschung nicht entgangen ist - seine Abhängigkeit von den historiographischen Werken Tiedemanns und Tennemanns eingeräumt.30

30 Vgl. dazu Piaia 2009, S. 461–462 und König-Pralong 2016, S. 36. Weit ausführlicher als bei Tennemann war der Abschnitt zu Heinrich von Gent, den Dieterich Tiedemann in seinem *Geist der spekulativen Philosophie* vorgelegt hatte (siehe Tiedemann 1791–1797, V, S. 564–581). Heinrich stand dort zwischen Richard von Middleton und Aegidius de Columna. Bezugnehmend auf seine *Quodlibeta*, ohne jegliche Erwähnung der *Summa*, behandelte Tiedemann 'Heinrichs Doktrin des Individuationsprinzips, Relationslehre, Materie-, Zeit- und Raumbegriff, Intellekt- und Abstraktionslehre, Willenstheorie und Psychologie' (vgl. dazu die Zusammenfassung von Laarmann 1999, S. 413). Nach Tiedemann hatte auch der Historiker Johann Gottlieb Buhle in seinem *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* Heinrich von Gent mehrere Paragraphen gewidmet. Innerhalb der dort unternommenen Zeiteinteilung gehörte Heinrich in der dritten Epoche

²⁸ Degérando 1822-1823, IV, S. 517.

²⁹ Tennemann 1798–1819, VIII/2, S. 678–687, insbes. 679–680. Vgl. dazu Laarmann 1999, S. 414. Zu den Rekonstruktionen der mittelalterlichen Philosophie in der deutschen Historiographie um das Jahr 1800 siehe König-Pralong 2016, bes. S. 40-42. In seinem kürzeren Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht listete Tennemann Heinrich von Gent unter den 'Zeitgenossen des Thomas' ebenso zwischen Petrus Hispanus und Richard von Middleton auf: 'Heinrich Goethals (aus Muda bei Gent, daher auch Henricus de Gandavo oder Gandavensis, mit dem Beinamen doctor solemnis), Lehrer zu Paris (st. als Archidiaconus zu Tournay 1293), ein Mann von scharf eindringendem Verstande. Er war Realist, und verband mit den Aristotelischen Formen Plato's Ideen, denen er ein wesentliches, von dem göttlichen Verstande unabhängiges Seyn gab. Er hat mehrere eigenthümliche Ansichten, namentlich in der Psychologie, aufgestellt; auch ahnete er in mehreren Puncten die Verirrung der Speculation, jedoch ohne wesentliche Verbesserung, weil der Hauptfehler in der Methode des Philosophirens unbemerkt blieb. Er ist oft Gegner des Thomas' (Tennemann 1829, S. 282).

Es geschah somit in Hinblick nicht nur auf Degérando, sondern auch auf Tiedemann und Tennemann, dass François Huet sein Unternehmen – die Notwendigkeit einer Neubewertung Heinrichs von Gent – rechtfertigte. Trotz der Verdienste der drei 'meilleurs historiens de la philosophie' ('besten Historiker der Philosophie'), ³¹ die ihn mit Wohlwollen betrachtet hatten: Eine Studie, in der zum ersten Mal die Wichtigkeit des Autors für die Geschichte der Universität Paris und für diejenige der Scholastik gezeigt wurde, waren sie schuldig geblieben. ³²

3. François Huet und Heinrich von Gent

3.1. Der Philosophieprofessor aus Paris

François Huet wurde 1814 in Villeau (Eure-et-Loir) geboren.³³ Mit seiner Familie zog er als 10-jähriges Kind nach Paris, wo er am Collège Stanislas dank seinem schulischen Erfolg umsonst studieren durfte. Dort gewann er, wie die ihm schon im 19. Jahrhundert gewidmeten biographischen Notizen berichten, einen Ehrenpreis für Rhetorik (1833) und für Philosophie (1834). Am Collège Rollin arbeitete er als Nachhilfelehrer für Geschichte, wo er aller Wahrscheinlichkeit nach den Philosophen und Meister Bordas-Demoulin kennen lernte. 1835 – also mit nur 21 Jahren – wurde er als Professor für Philosophie an die Universität

der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, welche sich 'Von Albert dem Grossen bis auf die Verbesserung der Philosophie durch die Wiederherstellung der alten classischen Literatur um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts' erstreckte (Buhle 1796–1804, V, S. 284). Ebenso wie Tiedemann, aus dem er vieles schöpfte, berief sich Buhle lediglich auf die *Quodlibeta*-Edition von 1518 und stellte Heinrichs Lehre des Individuationsprinzips, den Bezug zwischen Wesen und 'Daseyn' in den Geschöpfen, die Natur der Relation, die Lehre von der Materie, dem leeren Raum und der Zeit, seine Psychologie sowie den Bezug zwischen Willensbestimmung und Erkenntnis, dar (vgl. Buhle 1796–1804, V, S. 452–468).

- 31 Huet 1838b, S. 3.
- 32 Huet 1838b, S. 4.
- ³³ Zur intellektuellen Biographie von François Huet vgl. Ferrier 1989 und vor allem Van Praet 2013. Die älteren bio-bibliographischen Dokumente, auf denen moderne Studien basieren, sind diejenige von Merten 1886–1887, von Luyt 1890 ('Légataire universel de Madame veuve François Huet') sowie Hoffmann 1913. Carmen Van Praet sei herzlich gedankt, die mir Materialien zu François Huet zur Verfügung gestellt hat.

von Gent berufen, wo er aufgrund einer Ausnahmeregelung ohne Doktorgrad zu unterrichten anfing.

Die Anstellung des jungen Huet muss vor dem Hintergrund der Berufungs-Politik der Genter Universität in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts, das heißt kurz nach der belgischen Unabhängigkeit, bewertet werden.³⁴ Im September 1816 war die Universität Gent durch einen Beschluss von Wilhelm I., dem König der (ab 1815) Vereinigten Niederlande, zusammen mit den Universitäten Louvain (die 1797 von den Franzosen geschlossen worden war) und Liège gestiftet worden.³⁵ Die feierliche Eröffnung der Einrichtung fand im Oktober 1817 statt; am 3. November 1817 nahmen die vier Fakultäten der Philosophie und lettres, der Rechtsgelehrsamkeit sowie der Wissenschaften und Medizin den Vorlesungsbetrieb auf. Abgesehen von den Fächern Niederländische und Französische Literatur, Jura und Wirtschaft, wurde der Unterricht zunächst auf Latein gehalten. Dies änderte sich aber nach dem Jahr 1830. Denn nach der belgischen Revolution und der Geburt der unabhängigen belgischen Nation unterzog sich die Universität Erneuerungen, darunter die Einführung des Französischen als Unterrichtssprache. Die Fakultäten der Artes und der Wissenschaften wurden vorübergehend abgeschafft und entsprechende autonome Fakultäten entstanden. Erst im Jahr 1835 traten die ersten belgischen Bildungs-Gesetze in Kraft, gemäß welchen die vier ursprünglichen Fakultäten wieder an die staatliche Universität von Gent angegliedert wurden. Neue Professoren, unter ihnen auch François Huet, wurden berufen und neue Fächer eingeführt. Nach der Historikerin Carmen Van Praet war Huets französische Nationalität ausschlaggebend für seine Anstellung, da die besondere Notwendigkeit bestand, ein Gegengewicht zur philo-niederländischen Professorenfraktion, den sogenannten Orangisten, zu etablieren. 36

Allmählich wurde der junge Philosophieprofessor aus Paris zu einer einflussreichen Persönlichkeit an der ebenso jungen

³⁴ Zu den historischen Gegebenheiten und zu den Formen von Patriotismus, die die Gründung des Königsreichs Belgien (1830–1831) vorbereiteten und begleiteten, siehe etwa Koll 2003, bes. S. 367–378 und Vos 2005.

 $^{^{35}\,}$ Zur Geschichte der Universität Gent vgl. De Clerck et al. 1992, Charle 1993, S. 48 und Deneckere 2005.

³⁶ Van Praet 2013.

belgischen Universität. Die ihm gewidmeten Berichte aus dem 19. Jahrhundert betonen seine Beliebtheit unter den Genter Studenten.³⁷ Um Huet herum sammelte sich eine Gruppe von Freunden, Schülern und Unterstützern, die sich im Jahr 1846 als 'Société Huet' konstituierte. 38 Es waren insbesondere Huets politisch-philosophische Überlegungen, die ihm zu solchem Renommee verhalfen. 39 In seinem Buch zu Le socialisme libéral hat Serge Audier Huet als 'le grand précurseur oublié du "socialisme libéral"' apostrophiert: 40 Mit seinem Versuch, christliche Lehre und Sozialismus in Einklang zu bringen, sowie durch die Idee, dass die Freiheit des denkenden Subjekts nicht anders als in den Grenzen gesellschaftlicher Solidarität verwirklicht werden könne, habe Huet Einfluss auf den belgischen Sozialismus von Émile de Laveleye geübt. 41 Sein in diesem Zusammenhang relevantes Werk Le règne social du christianisme erschien erst im Jahr 1853 in Paris. 42 Zu diesem Zeitpunkt hatte sich Huet in die französische Hauptstadt zurückgezogen und unterrichtete nicht mehr an der Genter Universität, weil die Versammlungen der Mitglieder der 'Société Huet' im Haus des Professors einige Verdachte erregt hatten. Darüber hinaus unterzeichneten Huet und seine Schüler eine Petition zugunsten der Opfer der Revolution von 1848, die ihm den Ruf eines gefährlichen Revolutionärs einbrachte. Der Innenminister Charles Roger forderte Huet zum Rücktritt auf. Dem entsprach er im Jahr 1850. In Paris verfasste er unter Anderem gemeinsam mit Bordas-Demoulin einige Essais sur la réforme catholique. 43 Mit Heinrich von Gent und der Scholastik, welchen er sich vor allem in den Jahren 1837 und 1838 gewidmet hatte, beschäftigte er sich nicht mehr. Im Jahr 1863 zog er nach Belgrad, wo er den Auftrag erhielt, sich um die Erziehung des Neffen des serbischen Prinzen Michael III. zu kümmern. Einige Jahre

³⁷ Siehe etwa Merten 1886–1887, Sp. 628.

³⁸ Zur 'Société Huet' siehe Coppens 1972.

³⁹ Zur philosophischen und politischen Einstellung von Huet vgl. Dumas 1973.

⁴⁰ Audier 2014, S. 25.

⁴¹ Audier 2014, S. 25-30.

⁴² Huet 1853.

⁴³ Bordas-Demoulin & Huet 1856.

später kehrte er aufgrund von Krankheit nach Paris zurück, wo er im Jahr 1869 starb.

Im Licht seiner akademischen Karriere als ganzer sowie seiner geistigen Inklinationen und Interessen erscheint Huets Beschäftigung mit der mittelalterlichen Philosophie, und insbesondere mit Heinrich von Gent, eher wie ein Produkt seines jugendlichen Eifers, der sich mitnichten nur rein wissenschaftlichen Interessen, sondern auch politischen Zielen verschrieben hatte.

3.2. Der berühmte Belgier

Die Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand, surnommé le docteur solennel wurden von Huet zusammen mit einer lateinischen 'Thèse complémentaire' mit dem Titel De Baconis Verulamii philosophia für die Erlangung des Doktorgrades als Hauptdissertation vorbereitet. ⁴⁴ 1838 wurde ihm der Doktortitel von der Faculté des lettres de Paris verliehen.

Interessanterweise erschien aber Huets erste der insgesamt drei Publikationen zu Heinrich von Gent ein Jahr früher – 1837 – und zwar in Form eines Aufsatzes. Die zwanzig Seiten umfassende Studie 'Rôle de Henri de Gand dans l'histoire de la philosophie scolastique et de l'Université de Paris' wurde im ersten, programmatischen Heft der *Nouvelles archives historiques, philosophiques et littéraires* veröffentlicht. ⁴⁵ Die Zeitschrift, gedruckt in Gent bei der Imprimerie de C. Annoot-Braeckman, wurde von vier Professoren der Universität Gent gegründet und geleitet. Einer von ihnen war Huet selbst. ⁴⁶ Neben dem Manifest der Zeitschrift und dem Aufsatz zu Heinrich publizierte Huet im selben Heft noch eine weitere Studie zu Francis Bacon sowie eine wertschätzende

⁴⁴ Huet 1838a. Zu den Regeln für die Erlangung des Doktorgrades in der Faculté des lettres in Frankreich vgl. Huguet 2009.

⁴⁵ Huet 1837b.

⁴⁶ Im Titelblatt des ersten Heftes der *Nouvelles archives historiques, philoso-phiques et littéraires* liest man: 'Revue trimestrielle; publiée par MM. J. B. D' Hane, Administrateur-Inspecteur de l'Université de Gand, F. Huet, Professeur de philosophie à la même université, P. A. Lenz, Professeur d'histoire générale à l'Athénée de Gand, H. G. Moke, Professeur d'histoire à l'Université de Gand; avec la collaboration de plusieurs savants et hommes de lettres'.

Rezension der *Revue Française*, die nach einer Unterbrechung jüngst wieder zu erscheinen begonnen hatte.⁴⁷

Etwas später, 1845, erschien Huets letztes Werk zu Heinrich von Gent – also noch während seiner Genter Zeit – im dritten Band des biographischen Gesamtwerkes über *Les belges illustres*. ⁴⁸ In diesem Beitrag griff der Philosophie-Professor auf das schon vor einigen Jahren verwendete Material zu Heinrich von Gent zurück. Bemerkenswert ist hier, dass der Aufsatz explizit das Ziel verfolgt, die Verbindung zwischen dem mittelalterlichen Theologen und seiner belgischen Herkunft herauszuarbeiten. In den Schlussbemerkungen lobte Huet Heinrich von Gent als 'l'un des maîtres intellectuels de l'Europe', als einen Philosophen und Christ, als Verteidiger des Rechts gegenüber der Gewalt sowie der Vernunft in einem Jahrhundert voller Vorurteile. ⁴⁹ Heinrich gereiche mit seinem Beispiel seinem Vaterland Belgien zur Ehre:

Il honora sa patrie et aujourd'hui encore son exemple et ses succès rappellent éloquemment à la Belgique que les triomphes de l'industrie et l'éclat des arts ne doivent pas être les seuls objets de son ambition, et qu'il y a aussi des palmes glorieuses à cueillir dans la carrière des sciences et dans les nobles travaux de la pensée. ⁵⁰

Schon in seinen ersten, originelleren Veröffentlichungen zu Heinrich von Gent ist die Neigung erkennbar, den *doctor solemnis* als bedeutenden Belgier in Szene zu setzen. Im 1837 verfassten Aufsatz hatte Huet die Figur des Heinrich eingeführt, indem er Flandern ein Elogium widmete. In Huets Darstellung ragt das kleine Land in allen großen historischen Epochen dank außergewöhnlicher Menschen hervor; gelegentlich führe es gar den europäischen Zivilisationsprozess an. ⁵¹ Das Mittelalter preist

⁴⁷ Huet 1837a und Huet 1837c. Im zweiten Heft der *Nouvelles archives* veröffentlichte Huet unter anderem einen Beitrag zur Methode der Philosophie, mit einem besonderen Augenmerk auf Francis Bacon, Huet 1840.

⁴⁸ Siehe Huet 1845.

⁴⁹ Huet 1845, S. 100–101.

⁵⁰ Huet 1845, S. 101.

⁵¹ Huet 1837b, S. 321: 'A toutes les grandes époques de l'histoire, la Flandre a fourni son contingent d'hommes remarquables et pris sa part d'illustration; quelquefois même on a vu ce petit pays marcher à la tête de la civilisation européenne'.

Huet als eine besonders glänzende Ära für Flandern und zeichnet dabei den berühmten 'Henri Goethals', alias 'Docteur Solennel', oder 'Henri de Gand', als 'digne représentant' der flämischen Geistesgröße aus. ⁵²

Der Eindruck, dass die Figur des Heinrich schon in Huets frühester Publikation in einen nationalistischen Rahmen eingebettet wurde, entsteht noch aus zwei weiteren Gründen. Erstens präsentierte die 'Direction' der Zeitschrift den Aufsatz von Huet als Teil eines in Vorbereitung befindlichen umfangreicheren Werkes, das jenem 'berühmten Landsmann', Heinrich von Gent, gewidmet sei: 'Cet article est un fragment de l'ouvrage que M. Huet se propose de publier sur la vie, les ouvrages et la doctrine de notre célèbre compatriote'.53 Zweitens schlug auch das Manifest der Revue, in welcher der Aufsatz erschien, nationalistische Töne an. Die Herausgeber wünschten sich, mit der Zeitschrift bei der Geburt einer noch fehlenden 'littérature nationale' mitzuwirken, die dem Modell der 'littérature légère, frivole et tout au plus ingénieuse' der französischen Nachbarn ('en vogue chez nos voisins') etwas Eigenständiges entgegenzusetzen vermochte.⁵⁴ Zu den Grundlagen dieser angestrebten 'littérature plus solide et plus durable' zählten sie Disziplinen wie Philosophie, Politik, politische Ökonomie, Rechtswissenschaft, Philologie und Sprachphilosophie.55 Weiterhin lobten die Herausgeber Belgien als Bindeglied zwischen den französischen, den deutschen und den angelsächsischen Gebieten und verliehen der Hoffnung Ausdruck, das Land möge zum 'lien du monde savant' werden, 'comme elle est déjà le rendez-vous des représentants de l'industrie'. 56 Sie ihrerseits hätten die Absicht, den Werken belgischer Wissenschaftler und Literaten eine Stimme zu leihen. ⁵⁷ Bei diesem Unternehmen

⁵² Huet 1837b, S. 321: 'Le moyen-âge surtout fut pour la Flandre une ère de splendeur. [...] Dans les travaux et les luttes de l'intelligence, la Flandre eut aussi des représentants dignes d'elles, et au premier rang on doit placer le célèbre Henri Goethals, surnommé le *Docteur Solennel*, et plus particulièrement connu sur le nom de *Henri de Gand*'. Vgl. auch Huet 1838b, S. 1–2.

⁵³ Huet 1837b, S. 321, Fußnote 1.

⁵⁴ D'Hane et al. 1837, S. iii.

⁵⁵ D'Hane et al. 1837, S. iii.

⁵⁶ D'Hane et al. 1837, S. iv.

⁵⁷ D'Hane et al. 1837, S. v: 'Notre but est de créer un organe pour les

sollten aber, so fuhren sie fort, alle Freunde des Landes mitwirken; ihren Schlussappell richteten sie an alle 'compatriotes' und 'savants établis en Belgique'.⁵⁸

Zu Letzteren – den in Belgien ansässigen Gelehrten – zählte sich wahrscheinlich Huet selber. Sein Engagement für die Förderung der belgischen Gelehrsamkeit und die Verteidigung einer eigentümlich belgischen Kultur gegen die Vorwürfe von parasitisme⁵⁹ zusammen mit seinem schon erwähnten Ruhm an der Genter Universität gewannen ihm später einige Spalten in der von der Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique protegierte Biographie nationale. Für den Gegenstand dieser Studie gilt es jedenfalls festzuhalten, dass im Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der Figur des Heinrich von Gent das Programm einer Wiederbelebung der belgischen Gelehrsamkeit und der Legitimierung einer belgischen Nationalliteratur stand, die sich auf dem festen Grund der Philosophie und der Geschichte konstituieren sollte. 61

3.3. Der Platoniker und der Vorläufer

In seinen 1837 und 1838 veröffentlichten Studien zu Heinrich von Gent erhob Huet den Anspruch auf eine philologisch und historisch fundierte Darstellung der Philosophie des *Docteur Solennel*. ⁶² Die zwei Texte sollten dazu dienen, bio-bibliographische sowie systematische Aspekte einer nach seinem Urteil bedeutenden Figur der Scholastik zu eruieren und dabei aufzu-

travaux scientifiques exécutés en Belgique, et de favoriser par tous les moyens qui seront en notre pouvoir la direction des esprits vers de fortes études littéraires. Nous nous proposons de publier, sous forme de revue trimestrielle, des articles originaux, soit théoriques, soit critiques, sur des points importants d'histoire, de philosophie, d'économie politique, de philosophie du droit et de haute littérature [...] Notre journal, consacré à la défense des intérêts scientifiques, aussi bien qu'à la propagation de la science, sera ouvert à la discussion des principes et des institutions qui doivent régir à ses divers degrés l'instruction publique en Belgique, aussi bien que des mesures proposées ou adoptées pour l'encouragement des sciences et des arts'.

- ⁵⁸ Siehe D'Hane et al. 1837, S. vi.
- ⁵⁹ Siehe D'Hane et al. 1837, S. ii.
- 60 Siehe Merten 1886–1887.
- 61 Vgl. D'Hane et al. 1837, S. vi.
- 62 Siehe Huet 1837b und Huet 1838b.

werten. ⁶³ In beiden Veröffentlichungen wird einführend die Wirkungsgeschichte des Theologen kurz skizziert. Den positiven Einschätzungen eines Johannes Gerson und Pico della Mirandola, die ihn 'à côté des Albert-le-Grand, des Thomas d'Acquin, des Duns Scot' stellten, stehen bei Huet die Editoren und Kommentatoren des 17. Jahrhunderts gegenüber. ⁶⁴ Diesem Meinungsbild fügt er die Zeugnisse der 'meilleurs historiens de la philosophie' hinzu, insbesondere diejenigen Tiedemanns, Tennemanns und Degérandos. ⁶⁵

In seiner Monographie, die teilweise schon im ersten Aufsatz benutzten Stoff sammelte und wesentlich erweiterte, und auf welche ich mich dementsprechend fokussiere, beabsichtigte der Autor, der künftigen Geschichtsschreibung der Scholastik einige Materialien zur Verfügung zu stellen. Nach ihm bezeichnet 'scholastique' 'dans le langage moderne' die Gesamtheit der theologischen und philosophischen mittelalterlichen Werke. 66 Im theologischen Bereich erstrecke sich die Scholastik teilweise bis in die Gegenwart; was aber die Philosophie angehe, habe die Scholastik nach ihrer Geburt zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert und ihrem Hohepunkt 'sous les attaques redoublées de l'esprit moderne' ('aufgrund der heftigen Angriffe des modernen Geistes') einen allmählichen Niedergang erlebt. 67 Huet unter-

⁶³ Siehe zum Beispiel die abschließenden Bemerkungen bei Huet 1838b, S. 189: 'Sans nous flatter d'avoir mis au jour tout ce que les ouvrages de Henri de Gand renferment de grandes pensées, d'aperçus délicats, de nobles sentiments, nous croyons que les précédentes Recherches pourront contribuer à faire mieux apprécier la doctrine philosophique de cet auteur célèbre'. Aus der Perspektive der 'philosophie pure' war er ein herausragender Meister unter den Scholastikern und unter den Professoren der Pariser Universität, siehe Huet 1838b, S. 190: 'Cette place n'a pû être contestée au docteur solennel, que dans un âge où la poussière des siècles couvrait encore sa figure vénérable'.

⁶⁴ Huet 1837b, S. 322; vgl. Huet 1838b, S. 2.

⁶⁵ Huet 1837b, S. 322; vgl. Huet 1838b, S. 2–4. Die Tatsache, dass Brucker lediglich Heinrichs Namen erwähnte, erklärte Huet im Jahr 1837 als 'quelque légèreté', ein Jahr später hingegen zu 'quelque dédain'. In Bezug auf Degérando registrierte Huet den Namensirrtum 'Henri de Genève': 'Mais c'est évidemment une faute d'inattention, d'autant plus singulière que l'auteur avait sous les yeux les ouvrages allemands cités plus haut, et que lui-même dans ses citations du docteur solennel, écrit très bien, *Henricus Gandavensis*' (Huet 1837b, S. 322, Fußnote 5); vgl. Huet 1838b, S. 3–4, Fußnote 5.

⁶⁶ Huet 1838b, S. 89.

⁶⁷ Huet 1838b, S. 90.

streicht die Vielfältigkeit jener Epoche, die sich auf kein System reduzieren lasse. Gleichzeitig aber identifiziert er als ihr Proprium eine gewisse Verschmelzung zwischen Philosophie und Theologie. Den wesentlichen Charakter der Scholastik erblickt er 'dans sa langue et dans sa méthode'.68 Das Urteil des Historikers über jene Epoche fällt insgesamt weniger wohlwollend aus. 69 Neben anderen Gebrechen kranke die Scholastik vornehmlich an der ihr unbewussten Widersprüchlichkeit zwischen ihren inhaltlichen Grundlagen, die von Augustin und den Kirchenvätern her platonisch und neoplatonisch seien, und der Form ihrer Lehre, die aus einer eigentümlichen – und fehlgeleiteten – Anwendung des Aristoteles herrühre. 70 Vor dieser Kulisse tritt in Huets Darstellung die Figur Heinrichs von Gent als Platoniker auf, und zwar als der einzige echte scholastische Platoniker. Nicht dass er sich von der aristotelischen Sprache befreit hätte; aber er habe sich dem Platonismus mit 'sincérité' und 'résolution' angeschlossen.⁷¹ Sein Platonismus sei es, der ihn von Thomas von Aguin und von Scotus unterscheide.

Im ersten und zweiten Teil des Buchs beschäftigt sich Huet mit der Biographie sowie mit den Werken Heinrichs. Mit den einzelnen historiographischen Fehlern, die sich in Huets Untersuchung eingeschlichen haben, werde ich mich nicht aufhalten. Es sei hier nur erwähnt, dass Huet als Erster die vollständige Transkription eines handschriftlichen Dokuments aus dem Stadtarchiv von Tournai bietet, das er für geeignet hält, die Echtheit der schon erwähnten Bulle des Papstes Innozenz IV. sicherzustellen.⁷² In einem Anhang befasst er sich ferner intensiv mit dem 'Henri de Gand historien', indem er einen Index des ihm

⁶⁸ Huet 1838b, S. 91.

⁶⁹ Huet 1838b, S. 93–95. Der von ihm aufgestellte Katalog ihrer Fehler enthält die Spitzfindigkeit ihrer Methodik, die zu keinem festen Ergebnis führe (S. 93); den Mangel an Überlegungen über das Selbst und das Bewusstsein; den Missbrauch des Autoritätsarguments (S. 94). Wenn dann die scharfsinnigsten Scholastiker sich auch inhaltlich Aristoteles anschlössen, müssten sie gegen die Unvereinbarkeit einiger seiner Lehren mit dem christlichen Glauben ringen (S. 95).

⁷⁰ Huet 1838b, S. 95.

⁷¹ Huet 1838b, S. 96.

⁷² Huet 1838b, S. 9–10. Dazu kritisch Ehrle 1885, S. 366–370.

zugeschriebenen Liber siue Catalogus de scriptoribus illustribus wiedergibt.⁷³

Interessanter ist hier aber der dritte, systematische Abschnitt des Buches. Huet entwickelt seine Darstellung der Philosophie Heinrichs entlang folgender thematischer Hauptlinien: der Bezug zwischen Vernunft und Autorität; 74 Wissenschaft und Gewissheit;75 Erkenntnistheorie und Universalienproblem;76 die göttlichen Ideen und der Platonismus des Heinrich von Gent;⁷⁷ Seelenlehre und Willenslehre; 78 Gott und die Schöpfung; 79 Moral und Politik. 80 Für die Wiedergabe der Lehre des Heinrich stützt sich Huet auf die 'somme de théologie' und auf die 'quodlibeta'.81 In der Summa erkennt er hauptsächlich ein theologisches Werk, unterstreicht aber sein philosophisches Interesse und bedauert die Tatsache, dass 'les historiens de la philosophie les [les deux premières parties de la Somme] aient à-peu-près négligés' ('die Historiker der Philosophie die [ersten zwei Teile der Summa] etwas vernachlässigt haben'). 82 Die meisten Historiker – so Huet – hätten sich auf die Quodlibeta konzentriert, obwohl Heinrich in der Summa eine konsistentere Darstellung seiner Lehre gelungen sei als in den Ouodlibeta.83

- ⁷⁴ Huet 1838b, S. 104–116.
- ⁷⁵ Huet 1838b, S. 117–124.
- ⁷⁶ Huet 1838b, S. 125–138.
- ⁷⁷ Huet 1838b, S. 139–151.
- ⁷⁸ Huet 1838b, S. 152–164.
- ⁷⁹ Huet 1838b, S. 165–176.
- 80 Huet 1838b, S. 177-187.
- ⁸¹ Huet 1838b, S. 99. Für die *Summa* gibt Huet eine dreiteilige Gliederung an: I. 'généralités sur la science et principalement sur la théologie [...]'; II. 'de l'existence, de la nature et des principaux attributs de Dieu'; III. 'la nature et les rapports des trois personnes divines'.
 - 82 Huet 1838b, S. 100.
- ⁸³ Huet 1838b, S. 100: 'Ils [scil. les historiens de la philosophie] ont puisé de préférence dans les quodlibeta, que leur recommandaient le surnom traditionnel d'aurea et le précieux suffrage de Gerson'. In Bezug auf die Quodlibeta verweist Huet auf die Vielfältigkeit der darin enthaltenen Problemstellungen und erwähnt die Kuriosität einiger Themen, die dort behandelt werden. Zur Darstellung der platonischen Universalienkonzeption bei Heinrich zitiert Huet beispielsweise

⁷³ Huet 1838b, S. 206–208, unter dem Titel 'Nomina scriptorum ecclesiasticorum qui in Henrici Gandavensis Catalogo, et in appendice Henrico Gandavensi subnecti solita, recensentur'.

Anhand lateinischer Zitate vor allem aus der Summa bietet Huet Textinterpretationen, Kommentare, Zusammenfassungen und doktrinäre Vergleiche.84 Unter den heinrichschen Beweisen für die Existenz Gottes, die Huet wiedergibt, findet er eine Art ontologischen Argumentes, mit dem er Heinrich an Anselm von Canterbury heranrückt. 85 In der Widerlegung des Skeptizismus am Anfang der Summa wertet er Heinrich als Vorläufer der 'école écossaise' des 'sens commun' auf. 86 Früher als Descartes und Leibniz habe Heinrich von Gent ferner behauptet, göttliche Mitwirkung sei eine notwendige Bedingung der natürlichen Erkenntnis: in diesem Sinne, 'Notre docteur se rapproche de l'opinion de ces deux grands hommes'.87 Heinrichs göttlicher Geist wiederum, angefüllt mit Ideen, entspreche 'le monde intelligible de Platon' sowie 'la région des possibles de Leibnitz'. 88 In der Universalien- und der Ideenlehre gibt sich für Huet, wie schon für die Vertreter der deutschen Geschichtsschreibung, Heinrichs Realismus, oder mehr noch, sein Platonismus am deutlichsten zu spüren. 'Il est facile de penser que Henri de Gand est réaliste sur la question de la nature des universaux', schreibt Huet, denn er spreche dem Allgemeinen Wirklichkeit und Substantialität im Geist zu. 89 Der Unterschied zwischen Heinrich und Thomas in diesem Punkt bestehe darin, dass Ersterer dem Intellekt eine ak-

Summa I, 3 und vermerkt in einer Fußnote: 'En général la doctrine de Henri est plus ferme dans la somme que dans les quodlibeta' (siehe Huet 1838b, S. 140).

⁸⁴ Die sechste thematische Sektion, die sich mit den Auffassungen Heinrichs 'De Dieu et de la création' beschäftigt, basiert zum Beispiel auf Art. XXI–XXIV der *Summa*, siehe Huet 1838b, S. 165–176.

⁸⁵ Huet 1838b, S. 169.

⁸⁶ Huet 1838b, S. 119.

⁸⁷ Huet 1838b, S. 123. In Huets Wiedergabe behauptete Heinrich, die *sincera veritas* sei nur mithilfe der göttlichen Erleuchtung mit Gewissheit zu erlangen. Da aber dieses Licht den natürlichen menschlichen Kräften erreichbar sei, könne in diesem Sinn die Erkenntnis der Wahrheit ebenso als natürlich gelten, siehe Huet 1838b, S. 122. Huet vergleicht diese Position des Heinrich mit derjenigen von Descartes – 'Descartes ne déclare-t-il pas qu'il ne peut être sûr de rien, avant de savoir que Dieu existe?' – und derjenigen von Leibniz – 'quoiqu'il puisse y avoir des géomètres athées, la géométrie serait sans objet si Dieu n'existait pas' (Huet 1838b, S. 123).

⁸⁸ Huet 1838b, S. 142.

⁸⁹ Huet 1838b, S. 134.

tivere Rolle bei der 'Erschaffung' der Universalien zuerkenne.90 Weit entfernt von Aristoteles, seiner eigenen Intuition folgend, habe Heinrich darüber hinaus die Lehre einer dreifachen Existenz der Universalien vertreten: im Geist, aber auch in der Natur und in Gott.⁹¹ Ein weiteres Zeichen von Heinrichs Platonismus sei seine Verteidigung Platons. Heinrich, so Huet, kritisierte Aristoteles' Platon-Interpretation; Augustin habe ihm als der bessere Platon-Interpret gegolten. 92 Ungeachtet aber seines beständigen und erklärten Platonismus, steht der Heinrich von Gent Huets je nach Themenbereich Aristoteles hier näher, dort ferner und entfernt sich unterweilen auch von Platon. Anders als für Platon sei für Heinrich der Körper Teil der Substanz der Seele.93 Von Aristoteles weicht Heinrich bei Huet in seiner grundlegenden theologischen Haltung ab. 94 Manchmal habe Heinrich sich gar in Widersprüche verstrickt, indem er im Bemühen, Aristoteles treu zu bleiben, über Aristoteles hinausgehe. 95 Alles in Allem erblickt aber Huet in Heinrichs Versuch, sich anders als seine Zeitgenossen auch von Aristoteles gelegentlich zu verabschieden, ein Zeichen seiner Originalität und geistigen Unabhängigkeit:

Ces vues de Henri de Gand sur l'histoire de la philosophie, cette pénétration qui ouvre la lettre d'une doctrine pour en dégager l'esprit, cette indépendance et en même temps cette impartialité qu'il porte dans ses jugements sur les deux chefs de la philosophie ancienne, dénotent un penseur original et un esprit d'une trempe peu commune. Son platonisme est une conviction aussi ferme qu'éclairée. 96

⁹⁰ Huet 1838b, S. 135.

⁹¹ Huet 1838b, S. 139.

⁹² Huet 1838b, S. 148. Ferner stellte Huet einen Bezug zwischen Heinrich von Gent und 'un habile et savant critique', das heißt seinem Lehrer Bordas-Demoulin her: Beide hätten die Bedeutung der Reminiszenz-Theorie erkannt (Huet 1838b, S. 150).

⁹³ Der Mensch ist also die Vereinigung zweier Formen: Die eine entstehe in der geschlechtlichen Zeugung, die andere, die rationale Seele, wird von Gott geschaffen und durchdringt den Körper (vgl. Huet 1838b, S. 156–157).

⁹⁴ Huet 1838b, S. 172: 'Le docteur solennel comprit combien la théologie d'Aristote s'éloignait de ces principes, et rabaissait la perfection propre de la haute indépendance de Dieu [...]' sowie S. 173, zur Freiheit der göttlichen Erschaffung, die Aristoteles fremd war.

⁹⁵ Huet 1838b, S. 137.

⁹⁶ Huet 1838b, S. 150-151.

Huet kommt zu folgendem Befund: Heinrich habe eine mittlere Position zwischen Platon und Aristoteles vertreten, in der Politik ebenso wie in der Metaphysik. 97 Im Bereich der politischen Theorie sei Heinrichs Begriff der Gemeinschaft platonisch, derjenige der Individualität und des Eigentums aristotelisch. 98 Heinrich habe aber wohl gesehen, dass die christliche Konzeption des Politischen weder derjenigen des Platon noch derjenigen des Aristoteles restlos inkorporiert werden könne. 99 Denn er sah, so meinte Huet in Anlehnung an einer Passage aus dem Ouodlibet IV, dass 'Le progrès vers la plus grande réalisation possible de la communauté, non par des institutions extérieures et coercitives, mais par le libre mouvement de la charité, telle est la loi de la politique chrétienne'. 100 Im von Heinrich vorgeschlagenen mittleren Weg erblickt Huet das Leitbild einer christlichen Politik. Mehr noch: Huet macht aus Heinrich gar eine Art Vorläufer seiner eigenen Grundidee des Liberalsozialismus. 101

4. Heinrich von Gent in der französischsprachigen Historiographie von Huet bis Hauréau

Nach Huet begeisterte sich die belgische Historiographie für Heinrich von Gent. Im Jahr 1860 veröffentlichte Nicolas Joseph Schwartz, Professor an der Universität zu Liège, eine Mémoire zu 'Henri de Gand et ses derniers historiens', in welcher er sich vornahm, die Untersuchungen zu ergänzen und zu verbessern, die 'à notre célèbre compatriote' gewidmet worden waren. 102

⁹⁷ Huet 1838b, S. 182: 'En politique, comme en métaphysique, le docteur solennel se place entre Platon et Aristote, justifiant Platon par le sens profond de sa doctrine, reconnaissant le génie plus pratique d'Aristote'.

⁹⁸ Huet 1838b, S. 182: 'La communauté, poussée jusqu'à l'extinction des sentiments naturels les plus légitimes, voilà, selon notre docteur, le principe politique de Platon, au moins de sa république; la propriété, l'individualité, poussée jusqu'à l'égoïsme, voilà le principe d'Aristote'.

⁹⁹ Huet 1838b, S. 184.

¹⁰⁰ Huet 1838b, S. 184.

¹⁰¹ Huet 1838b, S. 184–185. Gleich danach zitiert Huet Heinrichs *Quodlibet* XIV, wo der Genter Theologe die Idee zum Ausdruck brachte, dass, wenn der Fürst ungerechte Befehle erteilt und sie nicht zurücknimmt, er von den Untertanen abgesetzt werden müsse: Huet interpretiert dies als eine 'théorie de l'insurrection' (Huet 1838b, S. 186).

¹⁰² Schwartz 1860, S. 3.

Schwartz zufolge beweist Heinrich in Bezug auf jegliche Problemstellung eine unvergleichliche Tiefe und Genauigkeit, mit der er selbst Platon übertreffe. ¹⁰³ In Frankreich erfuhr die Figur Heinrichs ein komplexeres Schicksal. Etwa zwanzig Jahre nach Degérando und parallel zum Aufblühen des Interesses an der mittelalterlichen scholastischen Philosophie in Frankreich wurde die Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent intensiver. Dank dem Buch von Huet gewann der Genter Theologe ein schärferes historiographisches Profil als Nachfolger und Gegner des Thomas von Aquin und – so wie es der Fall schon bei der deutschen Geschichtsschreibung gewesen war – als Vertreter eines außergewöhnlichen Platonismus. Gerade sein Platonismus aber war es, der ihn der französischen Geisteswelt entfremdete.

In seinen Études sur la philosophie dans le Moyen Âge (1840–1842) inszenierte Xavier Rousselot im Rahmen einer Betrachtung der 'troisième époque' ('dritten Epoche') der Scholastik die Auseinandersetzung zwischen der Schule des Thomas mit ihren Gegnern als einen Streit zwischen thomistischen 'conceptualistes' und 'Platoniciens'. ¹⁰⁴ Das Haupt beziehungsweise der berühmteste Vertreter der letzteren Faktion ist bei Rousselot Heinrich von Gent. ¹⁰⁵ Zwar bezeichnet er ihn, einen der ersten Professoren an der Sorbonne, als glänzenden Lehrer; ¹⁰⁶ aber sowohl in seiner Erkenntnislehre als auch in seiner Stellungnahme zum Universalienproblem habe er sich, wie schon Anselm vor ihm, zu jener exagération du réalisme hinreißen lassen, die Rousselot zufolge irrtümlich der gesamten Scholastik unterstellt werde. ¹⁰⁷ Im selben Zusammenhang warf Rousselot Tennemann vor, eine angebliche

¹⁰³ Siehe Schwartz 1860, S. 41. Etwa dreißig Jahre später erlangte der Löwener Philosophiehistoriker und Herausgeber Maurice de Wulf seinen Doktorgrad mit einer Dissertation zu Heinrich von Gent (Études sur Henri de Gand), die aus dem dritten Kapitel seiner ebenfalls im Jahr 1893 veröffentlichten Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège bestand. Zum Unternehmen von De Wulf siehe Wielockx 1991, bes. 89–95.

¹⁰⁴ Zu der Konzeption der Scholastik von Rousselot vgl. Jolivet 2002, bes. S. 733–736. Für einen Überblick über die Tendenzen der französischen Historiographie im Bereich der mittelalterlichen Philosophie von Cousin bis Gilson siehe Jolivet 1991.

¹⁰⁵ Rousselot 1840–1842, II, S. 300 und 308.

¹⁰⁶ Rousselot 1840–1842, II, S. 308.

¹⁰⁷ Rousselot 1840–1842, II, S. 309–310, zu Anselm S. 311.

Nähe zwischen Thomas von Aquin und Heinrich in der Frage der Natur der göttlichen Ideen behauptet zu haben. ¹⁰⁸ Vielmehr habe Heinrich eine mutigere Gottesvorstellung vertreten als Thomas und einen Gottesbeweis geführt, der ihn neben Anselm stelle. ¹⁰⁹ Ein milderes Bild des Theologen entwarf Xavier Rousselot in seinem Aufsatz zu 'Henri de Gand' für den *Dictionnaire des sciences philosophiques* von Adolphe Franck. ¹¹⁰ Dort wird Heinrich zu einem Vermittler zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus – eine Rollenzuschreibung, welche die Verdienste des *Docteur solennel* verdunkelt. ¹¹¹ Sein Platonismus wird nun zu einem wässrigen, zaghaften und daher unvollendet gebliebenen Versuch erklärt. ¹¹²

In der *Histoire littéraire de la France*, zu deren Vorstand er zählte, hatte auch der Archäologe Félix Lajard (1842) etwa sechzig Seiten 'Henri de Gand' gewidmet. ¹¹³ Dort unterzog er Heinrichs Leben und Schriften einer dem eigenen Anspruch nach historisch-philologisch genauen Analyse. ¹¹⁴ Henri de Gand wird als Theologe und Philosoph im echtesten Sinne dargestellt – denn die Philosophie sei, zumindest in der Antike und im Mittelalter, als Wissen vom Menschen und seiner Bezüge zu Gott und zur Welt verstanden worden, und der Philosoph *ipso facto* also auch Theologe. ¹¹⁵ Besondere Hochschätzung wird dem *Docteur solennel* aber als angeblichem Verfasser des *Liber de Scriptoribus ecclesiasticis* zugeteilt, auf das die Autoren der *Histoire littéraire de la France* vielfach dankbar zurückgegriffen hätten. ¹¹⁶

¹⁰⁸ Rousselot 1840–1842, II, S. 312.

¹⁰⁹ Rousselot 1840–1842, II, S. 316–317.

¹¹⁰ Rousselot 1847.

¹¹¹ Rousselot 1847, S. 52.

Rousselot 1847, S. 55: 'Si maintenant on se demande quelle fut la philosophie de Henri de Gand, on hésitera peut être avant de répondre. On le donne comme un platonicien, et il est incontestable qu'il cherche souvent à marcher sur les traces de Platon; mais il faut ajouter qu'il ne connaissait ce philosophe que par saint Augustin, et nous avons vu qu'il le quitte souvent, soit par timidité, soit faute de le bien comprendre. Ainsi, ce qui manque à Henri de Gand, c'est un caractère bien décidé'.

¹¹³ Lajard 1842.

¹¹⁴ Siehe etwa Lajard 1842, S. 156.

¹¹⁵ Lajard 1842, S. 175.

¹¹⁶ Lajard 1842, S. 199.

Auch Lajard gilt die Summa das repräsentativste Werk Heinrichs. 117 Sie wird dementsprechend schrittweise wiedergegeben und kommentiert. In der Feststellung der Unterschiede zu Thomas von Aquin, in der Kritik an Tennemann und in zahlreichen weiteren Passagen ist Lajard der Darstellung Huets verpflichtet. 118 Anerkennend hebt Lajard als Verdienst François Huets, des 'dernier biographe de Henri', hervor, Heinrichs von anderen Historikern nicht beachtete Vorliebe für Platon gegenüber Aristoteles herausgearbeitet zu haben, indem er Zeugnisse für Heinrichs Platonismus aus der Summa kompiliert habe, die seinen Vorläufern entgangen seien. 119 Als 'ouvrage capital' gar wurde Heinrichs Summa von Charles Jourdain bezeichnet. In seinem Buch zu Sextus Empiricus et la philosophie scholastique (1858) erwähnt Jourdain den Genter Theologen als Widerleger skeptischer, pyrrhonischer Positionen; dabei bewertet er ihn als 'plus didactique et plus complet que Jean de Sarrisbéry'. 120

Mit Jean-Barthélemy Hauréau wurde Heinrich von Gent endgültig zum dauernden Gegenstand der französischen Philosophiegeschichtsschreibung – ohne allerdings in die Traditionslinie des französischen philosophischen Geistes gestellt zu werden. Schon in der 1850 verfassten *Philosophie scolastique*, die bekanntermaßen den Preis für den im Jahr 1845 von der *Académie des sciences morales et politiques* ausgeschriebenen Wettbewerb erhielt,

¹¹⁷ Lajard 1842, S. 174: 'La Somme de théologie est de tous les ouvrages de la plume de Henri celui qui nous fait le mieux connaître ses opinions théologiques et philosophiques. C'est là, dans cette composition [...] que le Docteur solennel a jeté avec profondeur de pensée et fermeté d'expression les fondements de sa doctrine'

 $^{^{118}\,}$ Lajard 1842, S. 182. Über Heinrichs politische Auffassungen siehe zum Beispiel S. 198.

¹¹⁹ Lajard 1842, S. 187: 'En général, il est peut-être permis de dire que, dans les histoires récentes de la philosophie du moyen âge, on ne trouve pas une appréciation aussi juste, aussi complète des opinions philosophiques de Henri de Gand que l'on serait en droit de l'attendre du savoir et de la réputation des auteurs de ces ouvrages. Ils ont, à notre avis, trop négligé surtout de mettre en relief la préférence que le Docteur solennel accordait à Platon sur Aristote, faute, sans doute, d'avoir recueilli les preuves nombreuses que l'on en trouve principalement dans les deux premières parties de la Somme. C'est au dernier biographe de Henri qu'appartient le mérite d'avoir relevé cette omission'.

¹²⁰ Jourdain 1858. Die Auseinandersetzung mit den ersten Artikeln der Summa Heinrichs findet sich auf den Seiten 14–16. Für weitere Erwähnungen Heinrichs vgl. Laarmann 1999, S. 420, Fußnote 73.

wurde Heinrich von Gent eingeführt als 'logicien délié, métaphysicien enthousiaste, qui conduit une légion dissidente de l'armée dominicaine', und 'Richard de Middleton, Roger Bacon, Aegidius Colonna et quelques autres docteurs' beigesellt.¹²¹

Die zwischen 1872 und 1880 veröffentlichte Histoire de la philosophie scolastique widmet ihm ein ganzes Kapitel. Heinrichs Lehre wird dort überwiegend vor dem Hintergrund thomasischer Doktrinen analysiert, was zu dem Eindruck führt, dass dem Genter kaum mehr als eine Nebenrolle zugestanden wird. Den Verdacht, den ein Platoniker wie Heinrich erregen könnte, entkräftet Hauréau: Ein Mystiker sei er nicht gewesen. 122 In der Universalienlehre erklärt Hauréau ihn, anders als Aristoteles und Thomas, zum Realisten, weil er das allgemeine Sein als reale Grundlage für das individuelle Sein betrachte. 123 So dunkel wie einfallsreich, ist die Doktrin Heinrichs für Hauréau, der Jacopo Mazonius zitiert, 'une glose platonicienne des aphorismes d'Aristote'. 124 Hauréaus abschließende Worte machen deutlich, wie sehr der französische Geist gegenüber Heinrich mittlerweile auf Distanz gegangen war: In Italien habe sein Platonismus Heinrich überaus populär werden lassen, und zwar schon ab dem 15. Jahrhundert, denn 'les écoles d'Italie n'ont jamais su se défendre de trop pencher vers le platonisme'. 125 In Frankreich hingegen sei dem Genter Theologen nur geringer Erfolg beschieden gewesen: 'Il avait à peine quitté Paris que ses compagnons de collège désavouaient publiquement sa doctrine pour aller grossir la légion des thomistes', 126

¹²¹ Hauréau 1850, II, S. 263–277. Zu Hauréau als Historiker der Scholastik siehe Jolivet 2002, S. 737–740.

¹²² Hauréau 1872–1880, II/2, S. 52–74, hier insbes. 54: 'Henri de Gand n'est pourtant pas un mystique. Il est au contraire plein de respect et de zèle pour la science, la science que l'homme a le droit et le devoir d'acquérir avec les instruments dont l'a pourvu son créateur'.

¹²³ Hauréau 1872–1880, II/2, S. 67.

¹²⁴ Hauréau 1872–1880, II/2, S. 74.

¹²⁵ Hauréau 1872-1880, II/2, S. 74.

¹²⁶ Hauréau 1872-1880, II/2, S. 74.

5. Schlussfolgerungen

Ein französischer Professor an einer Belgischen Universität, François Huet, schrieb die erste Monographie über den 'belgischen' Professor Heinrich von Gent, der sechs Jahrhunderte zuvor als Magister an einer französischen Universität, in Paris, tätig gewesen war. Diese faszinierende Überkreuzung ist mehr als ein bloßer Zufall. Denn die 'Nationalangehörigkeit' spielte (wenigstens in der Geschichte, die ich hier nacherzählt habe), sowohl für Heinrich von Gent als auch für Huet eine entscheidende Rolle. ¹²⁷ Die Berufung Huets nach Gent und der Umstand, dass die Wahl seines Dissertationsthemas mit Heinrich auf einen repräsentativen Belgier fiel, sind auf 'geopolitische' Faktoren zurückzuführen.

Betrachtet man die französische beziehungsweise französischsprachige Historiographie der ersten achtzig Jahre des 19. Jahrhunderts, so trat dort erst mit Erscheinen von Huets Buch Heinrich von Gent aus dem Schatten einer deutschgeprägten Geschichtsschreibung heraus. Diese Arbeit setzte sich explizit mit der historiographischen Tradition eines Tiedemann, eines Tennemann, eines Degérando auseinander. Was seine Intention, seine Darstellungsweise und seine Inhalte betrifft, zieht Huet aber eine klare, quantitative und qualitative, Trennlinie zwischen sich und seinen Vorgängern. Nicht nur weil Huet, trotz einiger historiographischer Fehler, als erster versuchte, Heinrichs Biographie und Werk mit historisch fundiertem Blick zu untersuchen, sondern auch weil die bis Degérando eher verschwommene Figur des Genter Theologen bei Huet an Profil und Gehalt gewinnt. Unter Huets Feder wird Heinrich zu einem 'compatriote' und einem Vorbild christlich-politischer Lehre. Drei Facetten von Heinrichs Wirken hebt Huet hervor: Er betrachtet ihn als Historiker, in seiner Eigenschaft als Verfasser des Catalogus; als Autor der Summa quaestionum ordinariarum, welche als das Werk schlechthin betrachtet wird; schließlich als Platoniker. Diese drei Porträts prägten die französische Historiographie bis in die achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Gegenüber den deutschen

Von einer 'belgischen Nation' war zu Heinrichs Lebzeiten natürlich keine Rede, der, vermutlich aus Gent gebürtig, der Grafschaft Flandern zugehörte. Wie oben festgestellt, wurde er aber im Kontext der nationalistisch gefärbten Wiederentdeckung seiner Figur zu Anfang des 19. Jahrhunderts als 'Belgier' beansprucht.

Geschichtsschreibern hoben die französischen Historiker als ihre originäre Leistung diese Fokussierung auf die *Summa* und die daraus resultierende Betonung von Heinrichs Platonismus hervor.

Die französische Historiographie zu Heinrich von Huet bis Hauréau machte ihrerseits, frei von jenem patriotischen Interesse, das wir in der belgischen Philosophiegeschichtsschreibung beobachten konnten, aus Heinrichs Platonismus eine entscheidende philosophische Etikette. Mit den strengen Urteilen Hauréaus wurde die Figur Heinrichs vom französischen philosophischen Terrain verbannt. Die Geschichte von Heinrichs Neuentdeckung im 19. Jahrhundert könnte als eine Erzählung von freiwilligen oder erzwungenen Auswanderungen charakterisiert werden.

Bibliographie

- S. Audier (2014), Le socialisme libéral. Nouvelle édition, Paris: La Découverte (Repères).
- Jean-Baptiste Bordas-Demoulin & François Huet (1856), *Essais sur la réforme catholique*, Paris: Chamerot/Ladrange.
- [André François Boureau-Deslandes] (1742), Histoire critique de la philosophie, ou l'on traite de son origine, de ses progrez, & des diverses Révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre tems. Zweite Auflage, 3 Bde, London: J. Nourse (Erstausgabe 1737).
- Johann Jacob Brucker (1742–1744, 1767), Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Zweite Auflage, 4 Bde & Appendix, Lipsiae: B. Ch. Breitkopfus/Weidemannus & Reichius (Nachdr. Hildesheim/New York: G. Olms, 1975).
- Johann Gottlieb Buhle (1796–1804), Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben, 8 Bde, Göttingen: Vandenhöck & Ruprecht.
- Ch. Charle (2004), 'Grundlagen', in W. Rüegg (Hg.), Geschichte der Universität in Europa, III: Vom 19. Jahrhundert zum Zweiten Weltkrieg (1800–1945), München: C. H. Beck, S. 43–80.
- K. De Clerck et al. (Hgg, 1992), 175 jaar Universiteit Gent. Een verhaal in beeld / Ghent University 1817–1992. A Story in Pictures, Gent: Universiteit Gent/Stichting Mens & Kultuur.
- E. C. Coppens (1972), 'La Société Huet. Tussen revolutie en reaktie', in *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis & Oudheidkunde te Gent*, 26, S. 131–150.

- Joseph-Marie Degérando (1804), Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines, 3 Bde, Paris: Henrichs.
- -, (1822–1823), Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée, 4 Bde, Paris: A. Eymery et al.
- G. Deneckere (2005), 'Rijksuniversiteit Gent', in P. Defosse (Hg.), *Dictionnaire historique de la laïcité en Belgique*, Bruxelles: Fondation Rationaliste & L. Pire (Voix de l'histoire), S. 245–246.
- I. Diu (1997), 'Medium typographicum et Respublica literaria: le rôle de Josse Bade dans le monde de l'édition humaniste', in F. Barbier et al. (Hgg), Le livre et l'historien. Études offertes en l'honneur du Professeur Henri-Jean Martin, Genève: Droz (Histoire et civilisation du livre, 24), S. 111–124.
- J.-L. Dumas (1973), 'Philosophie, exégèse et politique selon François Huet', in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78/2, S. 151–173.
- Franz Ehrle (1885), 'Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker: 1. Heinrich von Gent', in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1, S. 365–401.
- F. Ferrier (1989), 'Huet (François)', in M. Prevost & R. d'Amat (Hgg), Dictionnaire de biographie française, XVII: Guéroult-Lapalière– Humann, Paris: Letouzey & Ané, Sp. 1425.
- Jean Henri Samuel Formey (1760), *Histoire abrégée de la philosophie*, Amsterdam: J. H. Schneider.
- A. Gatto (2012), 'Francesco Albertini interprete di Enrico di Gand. L'esse essentiae e l'autonomia ontologica dei possibili', in *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 8, S. 109–122.
- Jean Baptiste D'Hane et al. (1837), 'Prospectus', in *Nouvelles archives historiques, philosophiques et littéraires*, 1, S. i-vi.
- N. Häring (1966), 'Two Catalogues of Medieval Authors', in *Franciscan Studies*, 26, S. 195–211.
- -, (1970), 'Der Literaturkatalog von Affligem', in *Revue Bénédectine*, 80, S. 64–96.
- Jean-Barthélemy Hauréau (1850), De la philosophie scolastique [...] Mémoire couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques, 2 Bde, Paris: Pagnerre.
- -, (1872–1880), *Histoire de la philosophie scolastique*, 2 Bde, Paris: Durand & Pedone-Lauriel.
- -, (1890–1893), Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale, 6 Bde, Paris: C. Klincksieck.

- Heinrich von Gent, *Quodlibeta* [...] *cum duplici tabella*, hg. I. Badius Ascensius, [Parisiis]: I. Badius Ascensius, 1518 (Nachdr. 2 Bde, Louvain: Bibliothèque S. J., 1961).
- -, Summae quaestionum ordinariarum [...] cum duplici repertorio, 2 Bde, hg. I. Badius Ascensius, [Parisiis]: I. Badius Ascensius, 1520 (Nachdr. New York/Louvain/Paderborn: The Franciscan Institute St. Bonaventure/E. Nauwelaerts/F. Schöningh, 1953).
- -, *Aurea Quodlibeta*, 2 Bde, hg. und komm. Vitalis Zuccoli, Seravalli Veneti: M. Claserius, 1608.
- -, Aurea Quodlibeta, 2 Bde, hg. und komm. Vitalis Zuccoli & Arcangelo Piccioni, Venetiis: I. de Franciscis, 1613.
- -, *Opera omnia*, hg. R. Macken et al., Leuven/Leiden: Leuven University Press/E. J. Brill, 1979-.
- -, Opera omnia, hg. R. Macken et al., Leuven/Leiden: Leuven University Press/E. J. Brill, 1979-, II: Bibliotheca manuscripta Henrici de Gandauo: Catalogue Q-Z, Répertoire, hg. R. Macken (1979).
- P. Hoffmann (1913), 'François Huet (1835)', in *Université de Gand. Liber Memorialis. Notices Biographiques*, I: Faculté de philosophie et lettres. Faculté de droit, Gand: I. Vanderpoorten, S. 104–114.
- François Huet (1837a), 'Le Chancelier Bacon et le Comte Joseph de Maistre', in *Nouvelles archives historiques, philosophiques et littéraires*, 1, S. 65–94.
- -, (1837b), 'Rôle de Henri de Gand dans l'histoire de la philosophie scolastique et de l'Université de Paris', in *Nouvelles archives historiques, philosophiques et littéraires*, 1, S. 321–340.
- -, (1837c), 'Revue Française, Nouveau recueil périodique, publié à Paris', in Nouvelles archives historiques, philosophiques et littéraires, 1, S. 551–554.
- -, (1838a), De Baconis Verulamii philosophia, Paris: Crapelet.
- -, (1838b), Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand, surnommé le docteur solennel, Gand et al./Paris: Leroux/Paulin.
- -, (1840), 'Considérations philosophiques sur les méthodes en générale et en particulier sur la méthode de Bacon', in *Nouvelles archives historiques, philosophiques et littéraires*, 2, S. 419–483.
- -, (1845), 'Henri de Gand', in Auguste Baron et al., *Les belges illustres*, III, Bruxelles: A. Jamar & Ch. Hen, S. 81–101.
- -, (1853), Le règne social du Christianisme, Paris/Bruxelles: Firmin Didot Frères/A. Decq.
- F. Huguet (2009), 'Les thèses de doctorat ès lettres soutenues en

- France de la fin du XVIII^e siècle à 1940', in *Ressources numériques en histoire de l'éducation*, Online-Ausgabe, Zugriff am 9. April 2017, http://rhe.ish-lyon.cnrs.fr/?q = theses>.
- J. Jolivet (1991), 'Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Étienne Gilson', in R. Imbach & A. Maierù (Hgg), Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 179), S. 1–20.
- -, (2002), 'La scolastique et ses entours vus par quelques auteurs français du XIX^e siècle', in P. J. J. M. Bakker (Hg.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout: Brepols (Textes et Études du Moyen Âge, 20), S. 727–754.
- Charles Jourdain (1858), Sextus Empiricus et la philosophie scholastique, Paris: P. Dupont.
- J. Koll (2003), 'Die belgische Nation'. Patriotismus und Nationalbewußtsein in den Südlichen Niederlanden im späten 18. Jahrhundert, Münster et al.: Waxmann (Niederlande-Studien, 33).
- C. König-Pralong (2012), 'Découverte et colonisation françaises de la philosophie médiévale (1730–1850)', in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96/4, S. 663–701.
- -, (2015), 'L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIII^e-XIX^e siècles)', in *Annales HSS*, 70/3, S. 667–711.
- -, (2016), Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan, Paris: J. Vrin (Conférences Pierre Abélard).
- M. Laarmann (1999), Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent († 1293), Münster: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 52).
- Félix Lajard (1842), 'Henri de Gand', in Histoire littéraire de la France, ouvrage commencé par des Religieux Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur et continué par des Membres de l'Institut (Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres), XX: Suite du treizième siècle, depuis l'année 1286, S. 144–203.
- M. Lebel (1988), 'Introduction', in Josse Bade, *Préfaces*, hg. und übers. M. Lebel, Louvain: Peeters, S. 3–25.
- M. Longo (2011), 'A "Critical" History of Philosophy and the Early Enlightenment. Johann Jacob Brucker', in G. Piaia & G. Santinello (Hgg), *Models of the History of Philosophy*, II: *From the Cartesian Age to Brucker*, Dordrecht et al.: Springer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 204), S. 477–577.

- Ch. Luyt (1890), Notice sur François Huet, Chartres: Durand.
- R. Macken (1976), 'Vitale Zuccoli, commentateur des Quodlibets d'Henri de Gand', in *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 18, S. 84–90.
- O. Merten (1886–1887), 'Huet (François)', in *Biographie nationale publiée par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique*, IX, Bruxelles: Bruylant-Christophe & Cie, Sp. 626–632.
- D. M. Montagna (1982), 'I Servi ed Enrico di Gand († 1293). Inchiesta sui manoscritti', in *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria*, 32/1–2, S. 197–204.
- G. Piaia (2009), 'La "svolta francese" (1800–1820) nell'approccio alla filosofia medievale', in J. Meirinhos & O. Weijers (Hgg), Florile-gium mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat, Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (Textes et Études du Moyen Âge, 50), S. 451–467.
- P. Porro (1996), 'An Historiographical Image of Henry of Ghent', in W. Vanhamel (Hg.), Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293), Leuven: Leuven University Press (Ancient and Medieval Philosophy, 1/15), S. 373–403.
- C. Van Praet (2013), 'Huet, Francois (1814–1869)', in *UGentMemorie*, Online-Ausgabe, Zugriff am 9. April 2017, http://www.ugentmemorie.be/personen/huet-francois-1814–1869>.
- Ph. Renouard (1908), Bibliographie des impressions et des œvres de Josse Badius Ascensius, imprimeur et humaniste (1462–1535), 3 Bde, Paris: É. Paul & Fils & Guillemin.
- Xavier Rousselot (1840–1842), Études sur la philosophie dans le Moyen Âge, 3 Bde, Paris: Joubert.
- -, (1847), 'Henri de Gand', in A. Franck (Hg.), Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs et de savants, III, Paris: L. Hachette & Cie, S. 52–55.
- J. Schmutz (1998), 'Les paradoxes d'Henri de Gand durant la second scolastique', in *Medioevo*, 24, S. 89–149.
- Nicolas Joseph Schwartz (1860), 'Henri de Gand et ses derniers historiens', in *Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique*, 10, S. 1–65.
- Wilhelm Gottlieb Tennemann (1798–1819), *Geschichte der Philoso-phie*, 11 Bde, Leipzig: J. A. Barth.

- -, Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht. Fünfte vermehrte und verbesserte Auflage oder dritte Bearbeitung, hg. A. Wendt, Leipzig: J. A. Barth, 1829 (Erstausgabe 1812).
- Dieterich Tiedemann (1791–1797), Geist der spekulativen Philosophie, 6 vols, Marburg: Akademische Buchhandlung.
- L. Vos (2005), 'Konjunkturen des belgischen Patriotismus im 19. und 20. Jahrhundert', in J. Koll (Hg.), *Nationale Bewegungen in Belgien. Ein historischer Überblick*, Münster et al.: Waxmann (Niederlande-Studien, 37), S. 41–71.
- R. Wielockx (1991), 'De Mercier à De Wulf. Débuts de l' "École de Louvain", in R. Imbach & A. Maierù (Hgg), Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, Raccolta di studi e testi, 179), S. 75–95.
- G. A. Wilson (2011), 'Henry of Ghent's Written Legacy', in G. A. Wilson (Hg.), *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden/Boston: Brill (Brill's Companions to the Christian Tradition, 23), S. 3–23.

JOSEP E. RUBIO

València

LA RÉCEPTION DE RAYMOND LULLE AUX XVIII^e ET XIX^e SIÈCLES*

L'histoire de la réception de Raymond Lulle est déterminée par sa condition d'outsider, d'intellectuel un peu spécial. Catherine König-Pralong l'a bien définie : 'Lulle incarne la figure de l'outsider laïque en quête d'intégration dans le milieu de la théologie cléricale' ¹. En effet, si sa condition de laïc est la première donnée qui retient l'attention de l'historien des idées, il ne faut pas oublier que Lulle était certes un outsider, mais aussi un intellectuel qui voulait pénétrer dans le cercle restreint de l'élite et qui ne se contentait nullement d'habiter la périphérie. Il ne voulait pas être admis comme collègue parmi les docteurs, mais plutôt leur offrir un système alternatif, qui devait permettre de corriger les défaillances qu'il percevait dans la théologie scolastique.

Le dialogue que Lulle voulait instaurer avec les docteurs et la recherche d'une acceptation de son système dans le milieu scolaire ont permis de le considérer aussi comme un précurseur. Son Ars de découvrir la vérité peut être considérée comme une nouvelle forme, plus ou moins réussie mais en tout cas divergente, d'affronter les problèmes que se posaient les docteurs en chaire. Cette lecture de l'Ars a conduit certains historiens de la philosophie médiévale à accorder à Lulle le statut de précurseur. Celui-ci aurait tracé de nouvelles voies intellectuelles, et même scientifiques, au-delà de la scolastique.

^{*} Cet article s'inscrit dans le cadre du projet de recherche FFI2017-83960-P (Universitat de València), financé par le Ministère Espagnol de l'Économie et de la Compétitivité. Je tiens à remercier Catherine König-Pralong pour la révision linguistique et stylistique de cette contribution.

¹ König-Pralong 2011, p. 298.

L'évaluation de la figure et de l'œuvre de Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale oscille donc entre ces deux pôles : Lulle était soit un *outsider*, soit un *forerunner*, soit encore les deux à la fois. D'autres polarisations se superposent à celle-ci. Celle par exemple qui oppose le philosophe-théologien au poète-mystique. Lulle aurait donc été un outsider qui aurait agi en précurseur, mais aussi un philosophe qui écrivait des romans, un théologien qui avait établi un système combinatoire digne d'une logique algébrique, et un poète mystique... La variété de ces figures de Lulle permet de façonner des images multiples et parfois contradictoires. Prises ensemble, elles dessinent bien souvent un portrait insaisissable, étrange, que les historiens de la philosophie des XVIIIe et XIX^e siècles ont eu bien du mal à situer. Ils ne consacrent en général que peu de pages à Raymond Lulle, mais ils le font toujours dans l'intention de trouver une place à cet outsider, au sein du programme interprétatif qu'ils veulent mettre en œuvre, - un programme que Catherine König-Pralong a décrit dans ses lignes générales comme 'une entreprise plurielle de légitimation de la rationalité moderne'2.

En somme, le rôle que Lulle assume est celui d'un personnage critique de la scolastique, qui a créé un système alternatif. Celui-ci a certes pu influencer d'autres esprits, mais il s'est avéré inutile. Ce jugement très général constitue un substrat sur lequel vont se greffer des considérations plus particulières, selon l'école et les intérêts des historiens. Dans tous les cas, Lulle est placé dans les marges des discussions qui occupent le centre de l'agenda interprétatif de l'historien de la philosophie médiévale.

Un cheminement chronologique et géographique permet de mettre en évidence les nuances qui, à travers le temps, ont redessiné une certaine image de Lulle. Il débutera avec l'*Histoire critique de la philosophie* de Boureau-Deslandes, se poursuivra en Allemagne, où Johann Jacob Brucker place Lulle dans une position qui sera plus ou moins reprise par les autres historiens allemands de la philosophie (Tiedemann, Buhle, etc.) ; il reviendra ensuite en France avec les histoires de la philosophie de Degérando et de Victor Cousin. Les historiens de la philosophie espagnols du XIX^e siècle, qui héritent en partie de ces auteurs, vont cependant étudier plus en détail une figure qui, peu à peu, se fraie une

² König-Pralong 2015, p. 667.

place dans le discours d'une philosophie 'nationale' hispanique. Le tournant le plus important, qui va contribuer à faire de Lulle un littérateur et un auteur catalan, sera pourtant le fait d'un érudit allemand, Adolf Helfferich. La difficulté d'adaptation de Lulle aux schémas dessinés par les historiens de la philosophie sera alors amoindrie, puisque la figure du Lulle littérateur et auteur catalan permettra de déplacer le centre de gravité des lectures : à la génialité du philosophe succède celle du poète. On pourra désormais oublier Lulle philosophe sans pour autant cesser de louer une figure littéraire, qu'on admire autant qu'on rejette.

1. Lulle dans les premières histoires critiques de la philosophie

Notre parcours commence donc avec la naissance de l'histoire 'critique' de la philosophie autour de 1730, une nouvelle conception historiographique issue du programme rationaliste des Lumières. Deux figures, Brucker et Boureau-Deslandes, marquent les premiers développements de cette histoire critique pour l'ensemble de l'histoire de la philosophie, y compris le moyen âge³. L'évaluation de la philosophie médiévale qu'on y lit est plutôt négative : identifiée à la scolastique, il s'agit d'une philosophie 'contaminée' par la théologie⁴.

Le philosophe matérialiste André-François Boureau-Deslandes publie la première édition de son *Histoire critique de la philosophie* en 1737. C'est aux pages 323 à 331 du volume III qu'il traite de Raymond Lulle, sous l'épigraphe 'De quelques philosophes qui ont eu des idées singulières'; il place ainsi Lulle parmi les esprits singuliers et indépendants qui 'se permirent toute liberté de pen-

³ Pour une présentation de ce nouveau courant historiographique, voir König-Pralong 2016, p. 20–24. König-Pralong caractérise ainsi l'histoire critique de la philosophie : 'L'histoire de la philosophie est rationalisée, elle se présente comme un processus unitaire, comme l'histoire des progrès et des retards de la raison, de l'Antiquité au présent de l'histoiren. Cette rationalisation de l'histoire va de pair avec une historicisation de la raison, c'est-à-dire de la rationalité moderne des Lumières, dont l'histoire passée légitime la suprématie présente' (König-Pralong 2016, p. 20–21).

⁴ Avec des différences dans la motivation de cette critique: 'L'historiographie des Lumières françaises est anti-scolastique parce qu'elle défend une conception laïcisée de la science, alors que l'historiographie allemande protestante est anti-scolastique parce qu'elle est anticatholique' (König-Pralong 2016, p. 24).

ser', à côté, par exemple, d'Arnaud de Villeneuve ou de Roger Bacon⁵. Ce jugement positif est surtout débiteur d'une image de Lulle qui met l'accent sur sa condition de précurseur d'un mouvement de rénovation des sciences pratiques ; une condition qui est possible grâce aux contacts du philosophe avec la science arabe :

Comme Raimond Lulle avoit eu beaucoup de commerce avec les Arabes, il en emprunta les premiers principes, et toute la pratique de la Chymie [...]. On peut dire que dès ce moment la Physique et la Médicine commencèrent à changer de face, et à devenir de simplement spéculatives qu'elles étoient, laborieuses et méchaniques⁶.

C'est donc le contact avec les arabes qui fit de Lulle un précurseur dans le champ des sciences. Il faut tenir compte du caractère éclectique de l'entreprise de Deslandes, qui place la chimie arabe parmi les manifestations les plus saillantes du progrès de la philosophie au moyen âge⁷. En réalité, nous nous trouvons ici face à l'une des images particulières de Lulle qui commencera à être remise en question au XVIIIe siècle : celui de l'alchimiste. L'attribution à Lulle d'un grand nombre d'œuvres alchimiques apocryphes, aux XVI^e et XVII^e siècles, signifie un tournant dans l'histoire de la réception de ce philosophe, qui est dès lors rapproché des courants hermétiques. Cependant, pour les penseurs matérialistes du XVIII^e siècle, Lulle est plutôt un précurseur de la science empirique8. C'est précisément durant ce siècle que la polémique sur l'authenticité du corpus alchimique lullien éclate9. Pour Deslandes, Lulle est un alchimiste et, précisément en ce sens, un précurseur de la science expérimentale. Malheureusement, ses œuvres chimiques sont 'd'une obscurité que rien n'égale'.

- ⁵ Boureau-Deslandes 1737, III, p. 324.
- ⁶ Boureau-Deslandes 1737, III, p. 329.
- ⁷ König-Pralong 2012, p. 669 : 'Aux yeux de Deslandes, la physique, la médicine, la mécanique et la chimie appartiennent à la philosophie arabe et en constituent la part la plus progressiste'.
- ⁸ Michela Pereira a étudié exhaustivement le corpus pseudo-lullien des œuvres alchimiques : voir, par exemple, Pereira 1992.
- ⁹ En 1721 le lulliste Ivo Salzinger met en route le projet d'une édition complète des œuvres de Lulle, dont il sera question plus avant. Son intention est d'éditer les écrits alchimiques attribués au philosophe comme des œuvres authentiques, malgré les preuves contraires que viennent de produire les érudits jésuites Sollier et Custurer. Pour une analyse de la polémique entre ces auteurs autour de l'authenticité du corpus alchimique lullien voir Gottron 1915.

Il en va de même pour l'*Ars*, le noyau de sa philosophie : 'Il n'est pas moins inintelligible dans le nouveau systême de Logique qu'il vouloit introduire dans les Écoles' ¹⁰.

On perçoit chez Deslandes une reconnaissance du caractère d'outsider de Lulle, qui va de pair avec un jugement positif sur ses intentions réformatrices, dans le champ des sciences surtout, mais aussi de la philosophie en générale, avec la création d'un nouveau système logique, l'Ars, qu'il veut 'introduire dans les Écoles'. Bien qu'ils fussent portés par un esprit indépendant et singulier, ces efforts n'aboutissent cependant qu'à la production d'œuvres obscures, inintelligibles même. Ainsi Deslandes n'a-t-il pas l'intention d'approfondir le contenu de cette philosophie qui s'avère finalement peu pratique, inutilisable pour sa propre entreprise qui poursuit un but éminemment éthique.

La ligne interprétative de Deslandes se retrouve dans les traitements ultérieurs de Lulle par les historiens de la philosophie allemands. Une séquence s'impose et devient typique : d'abord, on loue le caractère original, précurseur et exalté de Lulle (schwärmerisch est un qualificatif qui apparaît souvent dans les écrits allemands) ; puis, de suite, on procède à une critique acerbe de son œuvre. Il y a comme un décalage entre, d'une part, le personnage et ses aspirations, présentés dans le récit autobiographique de la Vita coaetanea (qui documente le premier moment de la séquence évoquée auparavant) et, d'autre part, la philosophie qui en résulte, représentée par son Ars magna. Si le premier visage de Lulle est digne d'admiration, le second ne mérite que le rejet.

L'obscurité, l'inintelligibilité ou même l'inutilité: tels sont les éléments qui forment la critique du système lullien. Pour justifier ce jugement négatif, la plupart des historiens de la philosophie vont se référer à des aspects spécifiques de l'*Ars*. Ainsi, Brucker sera plus précis que Deslandes, qui ne cite aucune œuvre concrète et se borne à une critique générale du 'système logique' de Lulle. L'érudit allemand s'efforce, par contre, de présenter au lecteur de son *Historia critica philosophiae* une description de l'*Ars*.

Dans le cadre général de la critique de la philosophie médiévale par Brucker, Lulle fait figure d'outsider dont on peut mentionner l'originalité. Lulle a émis une proposition alternative à la

¹⁰ Boureau-Deslandes 1737, III, p. 330.

scolastique officielle. Le quatrième volume de ce monument historiographique qu'est l'*Historia critica* engage le lecteur dans la dernière partie de l'histoire de la philosophie, qui va de la période de la restauration des lettres jusqu'au XVIII^e siècle, *a restauratione literarum ad nostra tempora*. Le livre premier traite *de primis conatibus restituendae philosophiae*, et s'ouvre sur un chapitre dédié aux auteurs qui, de l'extérieur de la scolastique, ont fait les premières tentatives pour en corriger les défauts. Raymond Lulle, comme Dante ou Pétrarque – quoiqu'avec des différences importantes –, appartient à ce groupe des premiers restaurateurs, qui annoncent la lumière d'un nouveau jour destiné à chasser les ténèbres médiévales. Voici la première référence à Lulle:

Et exortus quidem seculo XIII nouus quidam in orbe philosophico heros est, fama illustri ad nostra usque tempora celebratus, qui prostratam philosophiam humo tollere, nouamque ueritatis inueniendae artem inuenisse coelitus edoctus uideri uoluit; nempe Raymundus Lullius, noua arte sua diu celeberrimus¹¹.

Lulle est célèbre grâce à son *Ars* de découvrir la vérité, et il mérite une place dans l'histoire de la philosophie dans la mesure où cette *Ars* fut une tentative d'élever la philosophie au-dessus de la déchéance à laquelle la scolastique médiévale l'avait condamnée. Mais cette tentative ne fut malheureusement pas couronnée de succès, et Brucker d'ajouter: *Verum multum eum mouendo parum promouisse, nihilque attulisse, quo philosophia adiuuari posset, in sequentibus ex instituto dicemus*¹².

Selon la séquence caractéristique pour la réception de Lulle, que nous venons d'esquisser, le chapitre commence avec le récit des épisodes de la vie de l'auteur et continue avec la description de son système ou *Ars magna*. Au préalable, Brucker critique cependant en détail l'interprétation de Lulle en alchimiste et s'engage dans la déconstruction des arguments en faveur d'une œuvre alchimique de Lulle qui avaient été présentés par Ole Borch (Olaus Borrichius) dans son *De ortu et progressu chemiae dissertatio* (1668) ¹³. C'est bien de l'*Ars* dont il s'agit quand il est question de

¹¹ Brucker 1742–1744, IV/1, p. 4, § 1.

¹² Brucker 1742–1744, IV/1, p. 4, § 1.

¹³ Brucker 1742–1744, IV/1, p. 13, § 4.

décrire et de juger l'apport de la philosophie lullienne à l'histoire de la raison. Or, que connaissaient Brucker et les autres auteurs du XVIII^c siècle de l'*Ars* de Lulle ?

La réception de la philosophie de notre auteur a été fortement déterminée par les textes édités dont on disposait alors. L'an 1742, qui inaugure la publication de la monumentale histoire de Brucker, est aussi le point final d'un projet éditorial fondamental pour les études sur Lulle : l'editio moguntina du lulliste Ivo Salzinger, en huit volumes (1721-1742), qui livre des œuvres majeures jusqu'alors inédites 14. Brucker ne connaît pas cette édition. La connaissance de l'œuvre de Lulle dont témoignent les pages de son histoire se borne aux textes qui faisaient partie de l'anthologie publiée par Lazarus Zetzner, à Strasbourg, en 1598. C'est également par le biais de cette anthologie que Lulle est arrivé aux mains de Leibniz. Elle contient les éditions de l'Ars breuis, de l'Ars generalis ultima (les dernières versions de l'Ars écrites par Lulle), du Liber de articulis fidei, du Liber lamentationis philosophiae, et du traité logique De conuersione subiecti et praedicati per medium, à côté d'œuvres apocryphes attribuées alors a Lulle, comme le De auditu cabbalistico et des traités de rhétorique ou de dialectique. Le volume livre enfin les commentaires de l'Ars lullienne par Giordano Bruno (De lulliano specierum scrutinio) et Cornelius Agrippa von Nettesheim (Commentaria in Artem breuem Raymundi Lullii).

Ce 'mélange' composé des dernières versions de l'*Ars*, d'apocryphes cabalistiques et rhétoriques, ainsi que des commentaires et expositions du système lullien par Bruno et Cornelius Agrippa produit une idée particulière de la production de Lulle et oriente la réception de notre auteur en le rapprochant des courants occultes de la Renaissance, qui s'intéressaient en particulier aux aspects topiques ou rhétoriques des arts de la mémoire 15. La vision qu'a Brucker de Lulle est débitrice de l'anthologie de Zetzner,

¹⁴ Pour une histoire de cette édition voir, en sus de Gottron 1915, Domínguez Reboiras 2012.

¹⁵ Selon Bonner 1993, p. 68: 'This mixture of Llull, pseudo-Llull, and Renaissance commentaries, emphasizing a general art of discourse, constituted the "package" in which Llull was presented to seventeenth-century readers, including Leibniz, and it must be kept in mind when discussing their vision of Llull'. Pour l'édition de Zetzner, voir aussi Bonner 1990.

ainsi que de la Clauis artis lullianae de Johann Heinrich Alsted, publiée à Strasbourg en 1609, également par Zetzner. L'Ars n'est donc, pour Brucker, rien d'autre qu'une sorte de mécanisme qui permet de générer des propositions en partant de quelques principes, – telle est l'interprétation qui dérive de ces auteurs. Brucker reproduit les figures et la table de l'alphabet de l'Ars generalis ultima, et émet à son sujet un jugement négatif : Nempe non ad ratiocinandi artem haec scientia pertinet, sed ad disserendi, neque ad iuuandum iudicium, sed firmandam memoriam, et regendam in certa quadam uia imaginationem16. Les figures de l'Ars ne semblent former qu'un mécanisme qui permet de générer des énoncés rhétoriques, un dispositif assez compliqué dans sa forme mais simpliste dans ses résultats. L'Ars, bien qu'elle soit une alternative à la scolastique, est donc dominée par la même obscurité abstruse. Elle promet plus qu'elle ne peut tenir : elle n'est nullement un art de découvrir la vérité. La conclusion de Brucker est claire : Volutauit se Lullius in Scholasticorum coeno, unde comtiorem, quam ea tempora patibantur, foetum producere non potuit, et pleni sunt barbarie medii aeui eius libri 17.

Cette appréciation de l'Ars comme méthode purement rhétorique qui seconde la mémoire et qui sert à construire des énoncés apparemment érudits, mais qui n'atteint pas le but logique et démonstratif qu'elle s'est fixé, deviendra un lieu commun de la critique adressée à la philosophie de Lulle chez les historiens de la philosophie postérieurs, parfois avec des références explicites au texte de Brucker. Il est intéressant de remarquer aussi que, dans les entreprises que nous venons de présenter brièvement, on ne trouve aucune référence à une influence arabe ou sémitique sur la philosophie de Lulle, bien que le De auditu cabbalistico figure parmi les œuvres attribuées à l'auteur. C'est de l'Ars, plus concrètement de l'Ars breuis, dont il s'agit, et de l'art conçu sans sa finalité missionnaire de dialogue et de conversion des infidèles, mais à la façon dont le concevaient Bruno ou Cornelius Agrippa, c'est-à-dire comme un mécanisme purement heuristique.

¹⁶ Brucker 1742–1744, IV/1, p. 18, § 6.

¹⁷ Brucker 1742–1744, IV/1, p. 21, § 7.

2. Les histoires de la philosophie de langue allemande entre le XVIII^e et le XIX^e siècle

Le schéma critique que nous venons d'esquisser se répète dans les histoires de la philosophie allemandes des décennies qui suivent. Elles ont en commun une première approche positive de Lulle, soulignant son caractère original, alternatif et surtout précurseur. Cette originalité est ensuite présentée au moyen du récit de quelques épisodes de sa vie, tirés de la Vita coaetanea. Vient ensuite une brève description de l'Ars, présentée comme une méthode abrégée et universelle applicable à tous les savoirs. Cette description se prolonge immanquablement par un constat de déception et une critique : l'Ars est inutile. Son seul aspect positif est qu'elle va stimuler d'autres rénovateurs qui, inspirés par l'exemple de Lulle mais plus savants, vont plus tard opérer la réforme dont Lulle a été incapable. Tout cela ne s'étend en général pas sur plus de six ou dix pages, dont à peine deux ou trois sont dédiées à la pensée de Lulle. Celle-ci est reconstruite à partir des titres de l'anthologie de Zetzner. Dans ces reconstructions, Lulle est donc un cabaliste, voire un alchimiste. Son art est illustré au moyen d'une ou deux citations de l'Ars breuis qui servent à mettre en évidence l'inconsistance du projet rénovateur lullien.

Un autre monument de l'historiographie allemande, publié à la fin du XVIII^c siècle, le *Geist der spekulativen Philosophie* de Dieterich Tiedemann, adopte ainsi les grandes lignes de ce schéma descriptif et finit par prononcer une évaluation de l'*Ars lulliana* semblable à celle de Brucker, avec quelques nuances toutefois. Il est fait référence à Lulle dans le cinquième volume (1796), plus brièvement encore que chez Brucker. Moins de dix pages lui sont dédiées, dont seulement trois apprécient l'*Ars*, de manière donc très sommaire. D'abord, Tiedemann reconnaît que Lulle a contribué à l'essor de la philosophie en s'efforçant d'éveiller la raison de son sommeil scolastique :

Das verdanken wir überhaupt dem sonderbaren Manne, daß er zur Verbeßerung und Umschaffung der Philosophie aufgemuntert, und aus dem tiefen Schlummer der Scholastik nach bestem Vermögen die Vernunft zu weken, sich bemüht hat. Diese Aufmunterung, da sie so laut und auffallend, obgleich nicht im besten Geschmacke von Lullius vorgetragen wird,

hat sonder Zweifel manches schlummernde Genie erweckt, und in manchem wirksamen Geiste den ersten Funken von beßerem Feuer entzündet ¹⁸.

Lulle a ainsi 'allumé dans plusieurs puissants esprits la première étincelle d'un meilleur feu', - meilleur que ceux qu'il a tenté luimême de nourrir. Lulle n'est ici considéré que comme un précurseur, tandis que son propre système déçoit. Tiedemann se base, comme Brucker, sur l'anthologie de textes éditée par Zetzner, l'édition de Mayence n'étant que très peu diffusée. Il critique notamment les définitions des principes universels que Lulle établit comme fondement de son Ars. A cet égard, sa critique adopte une tournure un peu différente de celle de Brucker. À la différence de celui-ci, Tiedemann ne se soucie pas de présenter les figures ou l'alphabet de l'Ars ; il se contente de ridiculiser les définitions de ses principes. Alors que, comme l'a précisé Gregorio Piaia 19, on lit chez Tiedemann une revalorisation partielle de la pensée médiévale, qui met l'accent sur la contribution formelle et méthodologique plutôt que sur le contenu de la scolastique, il ne paraît pas surprenant que l'historien de la philosophie trouve particulièrement décevant des aspects de l'Ars lullienne étrangers à la méthode dialectique, par exemple les définitions lulliennes qui rompent avec la tradition aristotélicienne de la définition par genre et espèce.

Les définitions des principes, qui sont capitales pour le bon fonctionnement de l'*Ars*, semblent en effet être de pures tautologies quand elles sont considérées sans la justification de leur raison d'être. Voici ce qu'en dit Tiedemann :

Wer so definieren kann: Individualität ist ein Ding, welches mehr vom Geschlechte entfernt ist als ein anderes Ding; Einfachheit, eine Form, welche von der Zusammensetzung weiter entfernt ist, als ein anderes Ding; Quantität ein Ding, wodurch ein anderes quantum ist; Qualität ein Ding, wodurch ein anderes quale ist [...], von dem ist doch wohl nichts Gesundes, noch tief Gedachtes zu erwarten. Diesem entspricht genau, was Raymund anderswo über diese Begriffe beybringt: zur Probe höre man Folgendes: Die Einheit ist

¹⁸ Tiedemann 1791–1797, V, p. 64.

¹⁹ Piaia 1998, p. 355-356.

die Form, welcher eigentlich zukommt zu vereinen, sie läßt sich auf die Güte, Größe, u. s. w. anwenden, weil sie gut, groß, u. s. w. ist. Wie die Einheit durch Güte gut ist, und groß durch Größe: so ist die Güte Eins durch Einheit, die Größe Eins durch Einheit [...]. Auf diese nämliche Weise fährt Raymund fort, über die andern Begriffe der Metaphysik zu philosophiren; und überall findet man unter dem Gewande tiefer Weisheit, nichts als die erbärmlichste Tautologie²⁰.

Le traitement de Lulle dans les histoires de la philosophie des kantiens Johann Gottlieb Buhle et Wilhelm Tennemann reprend la critique de Tiedemann. Ces auteurs vont jusqu'à mobiliser les mêmes définitions de l'Ars comme exemple de l'inaptitude de son auteur. Tous deux mettent certes l'accent sur la tendance réformatrice de la philosophie qu'on peut trouver chez Lulle ; cette intention s'avère cependant vaine en raison du manque d'esprit philosophique. L'Ars magna mérite ainsi qu'on lui accorde une attention précautionneuse, non à cause de sa valeur intrinsèque, mais en raison de l'intérêt qu'elle a éveillé chez d'autres auteurs. Les premières lignes consacrées par Buhle à Lulle sont encore une manifestation de cette approche. On les lit dans le Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Fünfter Theil (1800), à la page 544:

Wie schwer es damals war, sich zu einer zweckmäßigern und fruchtbarern Speculation zu erheben, das beweisen selbst die Versuche, die einzelne Männer im Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts machten, um die Philosophie zu reformiren. Einer der merkwürdigsten von diesen, nicht sowohl durch seinen Werth, als durch das Aufsehn, welches er erregte, ist die sogenannte große Kunst (ars magna) des Raymund Lullius²¹.

²⁰ Tiedemann 1791–1797, V, p. 65–66. Tiedemann puise ces exemples dans l'anthologie de Zetzner, qu'il cite explicitement. Il s'agit en effet d'une traduction en allemand de quelques définitions des 'cent formes' de l'*Ars breuis : indiuiduitas* (forme 8), *simplicitas* (forme 10), *quantitas* (forme 16), *qualitas* (forme 17), etc. La définition de l'*unitas* (*Einheit*), qui vient ensuite, est tirée, par contre, de l'*Ars generalis ultima*, qui se présente comme suit dans l'édition de Zetzner : 'Vnitas est forma, cui proprie competit unire. Et ipsa quidem est applicabilis bonitati, magnitudini, &c. cum sit bona, magna & caetera. Sicut unitas est bona per bonitatem, & magna per magnitudinem. Sic bonitas est una per unitatem, & magnitudo est alia, una creatura per ipsam unitatem, & sic de aliis' (Raimundus Lullus 1609, p. 497).

²¹ Buhle 1796–1804, V, p. 544.

Le contexte n'était d'ailleurs pas favorable : Lulle appartient à une époque de profonde déchéance philosophique. Buhle répète la critique à l'*Ars* énoncée par Tiedemann : ce système se base sur des expositions de nature ontologique qui ne sont que de pures tautologies, qui ne vont donc pas au-delà d'un simple bavardage grammatical sans contenu :

Manche ontologische Erklärungen, die hier vorkommen, verrathen auffallend, wie wenig sich mit jener ausrichten ließ, und wie wenig überhaupt der wahre Geist des Philosophirens im Lullus wohnte. Sie sind lauter Cirkelerklärungen, und laufen auf ein bloß grammatisches Geschwätz hinaus. Z. B. Die Einheit ist dasjenige, was Alles vereint, und da sie sich auf Alles anwenden läßt, so kann sie Alles werden; sie wird gut durch die Güte, und groß durch die Größe, so wie umgekehrt die Güte Eins durch die Einheit u.s. w. wird. Ein Individuum ist dasjenige, was vom Geschlechte weiter entfernt ist, als ein anderes Ding. Die Einfachheit ist dasjenige, was von der Zusammensetzung weiter entfernt ist, als ein anderes Ding. Die Quantität ist ein Ding, wodurch ein anderes Ding ein Quantum; die Qualität ein Ding, wodurch ein anders Ding ein Quale ist u. s. w²².

Une comparaison de ce texte avec la citation de Tiedemann reproduite plus haut révèle que Buhle reprend exactement les mêmes exemples²³. Wilhelm Tennemann va à son tour suivre cette voie. Pour s'en convaincre, il suffit de confronter le texte suivant à celui que nous venons de citer:

Aber hier verrieth sich der Mangel an philosophischem Geiste und an Einsicht in das, woran es jenem Zeitalter vorzüglich fehlte, nur noch mehr, indem er lauter Cirkeldefinitionen gab, z. B. die Einheit ist dasjenige, was Alles vereint, und da sie sich auf Alles anwenden läßt, so kann sie Alles werden;

²² Buhle 1796–1804, V, p. 551.

²³ Cette énumération ne peut être fortuite, les définitions des 'cent formes' choisies dans l'un et l'autre cas n'étant pas successives. Comme nous l'avons vu dans la note précédente, il s'agit des formes numéro 8, 10, 16 et 17. De plus, Buhle modifie le propos de Tiedemann : il place la définition de l'*unitas* ('Einheit') en premier, sans expliciter qu'elle provient d'une autre œuvre (l'*Ars generalis ultima*). Il la remanie aussi, s'écartant de la source latine (voir la note 20). Dans la version de Buhle, elle semble avoir été contaminée par quelque autre définition semblable (peut-être celle de Boèce dans le *De unitate et uno* : 'Unitas enim est quae unit omnia, et tenet omnia diffusa in omnibus quae sunt' (Boèce 1847, col. 1075)).

sie wird gut durch die Güte, groß durch die Größe, so wie umgekehrt die Güte eins wird durch die Einheit. Die Quantität ist ein Ding, wodurch ein anderes Ding ein Quantum, die Qualität ein Ding, wodurch ein anderes Ding ein Quale ist. Die Dauer ist dasjenige, wodurch die Güte, Größe u. s. w. dauert. Ein Individuum ist dasjenige, was vom Geschlechte weiter entfernt ist, als ein anderes Ding. Die Einfachheit ist dasjenige, was von der Zusammensetzung weiter entfernt ist, als ein anderes Ding.

Dans sa Geschichte der Philosophie, Tennemann adopte ainsi la démarche des histoires de la philosophie antérieures, en ce qui concerne Lulle et son Ars considérée comme 'nichts weiter, als ein mißlungener Versuch, alle philosophische Probleme auf eine kleine bestimmte Anzahl von Begriffen und Grundsätzen zurück zu führen'25. Pourtant, il ajoute un détail intéressant. Il établit un certain rapport entre Lulle et Roger Bacon: tous deux pensaient qu'une réforme de la philosophie était nécessaire, bien que les voies qu'ils préconisaient fussent très différentes. Bacon, qui est considéré comme un vrai génie par Tennemann, orientait ses efforts plutôt en direction des sciences, tandis que Lulle, s'il s'avérait qu'il ait produit quelque chose d'utile, ne l'aurait fait que dans le champ de la philosophie morale²⁶. Lulle aurait ainsi influencé des attitudes critiques, comme celle d'un Arnaud de Villeneuve que Tennemann cite à la fin du chapitre dédié à Lulle et qu'il considère comme 'ein großer Charlatan in der Medicin', mais aussi comme un penseur qui 'über die Religion [...] viele gesunde Urtheile hatte' 27.

²⁴ Tennemann 1798–1819, VIII/2, p. 836–837. Cette critique de l'*Ars* deviendra un lieu commun dans le contexte germanique. L'entrée 'Lullus' du *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften* de Wilhelm Traugott Krug en est un exemple : 'Diese ganze Kunst besteht in nichts weiter als in einer neuen Topik [...]. Da jedoch L. die Begriffe mit großer Willkür anordnete und verband, und auch seine Definitionen fast lauter nichtssagende Kreiserklärungen sind (z. B. Quantität ist ein Ding, wodurch ein andres Ding ein Quantum ist – Qualität ist ein Ding, wodurch ein andres Ding ein Quale ist – Einheit ist dasjenige, was Alles vereint und Alles werden kann, gut durch die Güte, groß durch die Größe, wie umgekehrt die Güte Eins ist durch die Einheit etc.)' (Krug 1833, p. 755).

²⁵ Tennemann 1798–1819, VIII/2, p. 834.

²⁶ Tennemann 1798–1819, VIII/2, p. 838.

²⁷ Tennemann 1798–1819, VIII/2, p. 839.

Heinrich Ritter propose par contre une approche de la philosophie de Lulle qui s'intéresse à son rôle dans le processus de rénovation des sciences au moyen âge. Partant de l'hypothèse que Lulle a peut-être été un alchimiste - et du soupçon que les efforts pour 'purifier' le corpus lullien des écrits alchimiques répondent à une manœuvre franciscaine pour laver l'image de l'auteur et sauver son orthodoxie – il finit par découvrir la même connexion entre Lulle et Bacon. Dans la quatrième partie de sa Geschichte der christlichen Philosophie (1845) il écrit : 'Man konnte bei Lullus, wie bei Bacon eine Rückwirkung gegen die Einseitigkeiten der Theologie, ein Streben nach Erweiterung der Wissenschaften finden' 28. Après Albert le Grand, la science était tombée dans les mains des théologiens les plus stricts ; le mérite de l'Ars de Lulle serait de s'être présentée comme une science générale à laquelle peuvent être réduites les sciences particulières, délogeant ainsi la théologie de sa place de science générale.

Comme les textes dont disposait Ritter sont également ceux qu'avait édités Zetzner dans son anthologie, c'est dans la version résumée de la dernière phase de l'Ars, l'Ars breuis, que l'historien de la philosophie découvre des bribes de ce mouvement scientifique rénovateur. Bien qu'il ne dédie à Lulle que sept pages, on y lit quelques idées intéressantes, qui sont les preuves d'une considération plus attentive du texte de l'Ars breuis et de l'Ars generalis ultima. Allant au-delà de la simple description externe, basée sur les figures et les principes, Ritter en recherche la raison d'être. Il met ainsi en évidence le fondement rationnel de l'Ars, le fait qu'elle fonctionne en partant de rationes neccessariae et non d'autorités. Cela fait de Lulle un précurseur de la science moderne, mais aussi du rationalisme moderne. Ritter focalise son attention sur un passage de l'Ars breuis où Lulle affirme que l'acte naturel de l'intellect est de comprendre, non pas de croire. L'intellect doit donc se défaire de la croyance au commencement de la recherche et procéder en doutant, mettant en œuvre un doute méthodique²⁹. Francisco de Paula Canalejas, dont nous parlerons plus longuement par la suite, a quant à lui souligné que cette fon-

²⁸ Ritter 1841–1853, IV, p. 489.

²⁹ Ritter 1841–1853, IV, p. 489.

dation épistémique de l'*Ars* présuppose une 'duda cartesiana en el siglo XIII' ('un doute cartésien au XIII° siècle') ³⁰. Le programme historiographique mis en œuvre par ces auteurs adopte de fait une méthodologie dans laquelle les auteurs médiévaux sont lus au prisme de théories modernes. Nous verrons comment les auteurs espagnols vont eux-aussi procéder à une 'colonisation' de la philosophie médiévale, à partir des mêmes présupposés.

La fondation théorique de l'Ars est donc méthodologiquement prometteuse. Cependant, lorsqu'il s'attelle à la description du fonctionnement concret du mécanisme de l'Ars, Ritter mentionne à nouveau des éléments négatifs en première place. Vient alors le moment de la déception et de la critique acerbe, dont la cible principale est encore une fois la définition des principes, une manifestation de l'imprudence avec laquelle Lulle manie les concepts, sans aucun fondement scientifique:

Der Leichtsinn, mit welchem die Begriffe, ein buntes Gemisch aus Aristotelisch-Arabischer Philosophie und christlicher Lehrweise, aufgestellt werden, die gänzliche Entblößung von der Einsicht, worauf die Aufgaben der Wissenschaft beruhn, geben sich besonders kund in den leeren Cirkelerklärungen, welche Lullus von seinen Begriffen giebt³¹.

La critique est formulée dans des termes similaires à celles de Buhle et Tennemann, bien que Ritter fasse l'économie des exemples concrets mentionnés par ceux-ci. Il conduit en effet sa propre lecture de l'Ars. D'autre part, cette citation trahit un effort, certes limité, pour trouver des sources à la philosophie de Lulle. Celles-ci sont très diverses et ne sont pas articulées en un système cohérent par le philosophe médiéval : 'Alles dies hat kaum den Schein eines wissenschaftlichen Verfahrens' 32. L'Ars envisagée

³⁰ Canalejas 1870, p. 7–8 : '[E]l Dr. Iluminado enseña, que lo primero que debe hacer el entendimiento es suponer posibles las dos partes contradictorias de la cuestion propuesta, y añade que la voluntad no debe inclinarse ni á una ni á otra [...]. [D]espues de advertir esa duda Cartesiana en el siglo XIII, se me apareció su doctrina de los Schemas ó figuras [...] bajo una ley unitaria y sintética, que es peregrina entre los filósofos de la Edad media, y que es la tendencia de las novísimas escuelas'. Voir *infra* la partie 5 de cette étude : 'Lulle, philosophe hispanique : la lecture libérale de Canalejas'.

³¹ Ritter 1841–1853, IV, p. 491.

³² Ritter 1841–1853, IV, p. 492.

comme projet scientifique est, chez Ritter aussi, une entreprise vouée à l'échec.

En somme, le traitement de Lulle dans ces quatre histoires de la philosophie allemandes dessine une sorte de 'schéma à trois moments'. Après avoir remarqué l'intention réformatrice de Lulle (1) et fait de lui un précurseur (2), elles procèdent à une critique (3). Celle-ci met l'accent sur un point qui sera répété durant les décennies suivantes : le caractère tautologique des définitions des principes universels sur lesquels s'appuie l'*Ars*. Avec des nuances, ce schéma constitue une grille de lecture de l'œuvre de Lulle dans l'historiographie philosophique universitaire allemande et française.

3. Degérando et Victor Cousin : Lulle en bas de page

Quittons l'Allemagne pour la France et considérons d'abord deux historiens de la philosophie qui traitent Lulle de façon très semblable à celle des auteurs allemands, quoique plus superficiellement. La séquence est connue : on remarque et on loue même le caractère original de Lulle pour critiquer ensuite son *Ars*, prise comme le seul produit représentatif de sa philosophie. De plus, il s'agit toujours de l'*Ars* dans sa dernière version.

Degérando est le premier de ces deux historiens. Il est important, car son jugement sur l'Ars lullienne sera cité par des auteurs espagnols postérieurs. C'est dans le tome IV de l'Histoire comparée des systèmes de philosophie qu'il considère Lulle, plus précisément dans le chapitre 27. D'abord, il dessine un portrait bigarré de Lulle: sage pour les uns, fou pour les autres, hérétique ou saint, soldat, courtisan, marié, moine, érudit, mystique... Lulle a été un peu de tout cela. Il en résulte une figure pleine de contradictions, celle d'un véritable outsider difficile à définir. La philosophie qui émane d'un esprit si bouillonnant, l'Ars, n'est finalement qu'une sorte de mnémotechnique utile pour improviser, former des énoncés, une rhétorique qui peut certes s'approcher d'une sorte de langue universelle, mais qui est vide de contenu. 'Un moyen de parler et d'écrire sur toute sorte de sujets, sans se donner la peine de penser'³³.

³³ Degérando 1822–1823, IV, p. 534.

Rien de nouveau donc. C'est le Lulle cabaliste et intéressé aux sciences occultes qui rédige l'Ars. Le Lulle de Degérando est encore le Lulle de Giordano Bruno, du Baroque et d'Athanasius Kircher³⁴. Degérando voit dans la cabale, mais aussi dans les sciences occultes et les mystères pythagoriques, la source de l'Ars, laquelle 'flattait [...] cette secrète disposition de l'esprit humain, qui se complaît à chercher le secret de la vérité dans les abstractions, et la réalité de la science dans les signes '35. L'Ars est une écorce, un langage original qui a ébloui des esprits comme Leibniz, soupçonnant 'quelque mystère profond caché sous ces emblèmes' 36.

L'autre nom qu'il faut citer en territoire français est bien sûr Victor Cousin. Dans son *Cours de l'histoire de la philosophie*, il ne consacre que peu de lignes à Lulle, qui est placé à côté de Roger Bacon³⁷. Comme Degérando et à la différence de Ritter qui critiquait l'*Ars* en tant que méthode scientifique, Cousin la considère comme 'une espèce de machine dialectique'. Tel est le seul aspect de la pensée de Lulle qui mérite quelque attention, pour son originalité: 'Son mysticisme cabalistique est emprunté aux Arabes; mais il y a plus d'originalité dans sa dialectique' ³⁸.

Cousin ne livre cependant aucune description de la méthode lullienne. Lulle n'entre pas dans son programme. À d'autres endroits il mentionne notre auteur, puisque celui-ci occupe une place dans l'histoire de la philosophie, une place toutefois secondaire. Comme dans les histoires de la philosophie allemandes, Lulle paraît plus important pour le bruit qu'il a suscité que pour les résultats de sa pensée. Voici à quoi se résume l'intérêt de Cousin pour Lulle dans la cinquième leçon de son *Histoire générale de la philosophie*:

³⁴ Le jésuite Athanasius Kircher (1602–1680) est connu entre autres pour ses recherches en vue de la restitution d'une langue universelle. Il a subi l'influence de l'*Ars* de Lulle relativement à deux aspects importants pour son entreprise : la cryptographie dérivée de la notation symbolique (la substitution des concepts par des signes comme les lettres de l'alphabet) et la combinatoire. Il est allé jusqu'à 'rénover' l'*Ars* lullienne pour l'adapter aux besoins d'une authentique *scientia uniuersalis* dans son *Ars magna sciendi* (Amsterdam, 1669). Voir Leinkauf 2001.

³⁵ Degérando 1822–1823, IV, p. 537.

³⁶ Degérando 1822–1823, IV, p. 536.

³⁷ Cousin 1840, p. 195–196.

³⁸ Cousin 1840, p. 195.

Je ne veux point quitter le treizième siècle sans vous dire un mot d'un tout autre personnage qui n'appartient à aucun ordre religieux, qui n'a été professeur dans aucune université, qui au fond n'a laissé aucune découverte sérieuse, mais qui dans son temps a fait grand bruit dans l'Europe entière : je veux parler du fameux Raymond Lulle, né vers 1235 ou 1240, à Palma, petite ville de l'île de Majorque, entre l'Espagne et l'Afrique. C'est en effet un esprit espagnol et africain, exalté et mystique, fort bien surnommé le docteur illuminé, doctor illuminatus, et en même temps subtil et fécond, magnus inuentor artis ³⁹.

Cette présentation de Lulle mérite deux considérations : il est un outsider ('il n'appartient à aucun ordre religieux, il n'a été professeur dans aucune université'), en marge de la scolastique qui domine la politique culturelle officielle au XIII^e siècle ⁴⁰; il est de plus un auteur 'frontière', au sens géographique aussi bien que culturel ('un esprit espagnol et africain', 'né entre l'Espagne et l'Afrique'). Son esprit est en même temps 'exalté et mystique' et 'subtil et fécond'.

Après avoir consacré quelques lignes à la vie de Lulle, Cousin dit simplement de l'*Ars* qu'elle est 'une espèce de tableau dialectique où toutes les idées de genre étaient distribuées et classées [...]. C'est cette invention ingénieuse, mais fort peu utile, comme la machine arithmétique de Pascal, qui, jointe à l'éclat de ses aventures, rendit célèbre le nom de Raymond Lulle'⁴¹. Avec cette remarque, Cousin abandonne Lulle. En note de bas de page, il cite l'anthologie de Zetzner, mais aussi l'édition de Mayence, qu'il qualifie de 'grande et magnifique édition des œuvres complètes en dix volumes, aujourd'hui très rare'⁴². En effet, les huit (et non pas dix) volumes de l'édition originale n'étaient disponibles que dans peu de bibliothèques. Il paraît clair que Cousin ne les a pas consultés. Il y avait cependant accès, si l'on en croit l'*Inventaire de la bibliothèque de Mr. Cousin commencé le 18 février 1867*, qui dans le tome II (n° 7765–7772), recense

³⁹ Cousin 1863, p. 225.

⁴⁰ Dans le sens d'une 'aristocratie intellectuelle' qui a ses lieux dans les monastères, les couvents et les universités (König-Pralong 2011, p. 294).

⁴¹ Cousin 1863, p. 226.

⁴² Cousin 1863, p. 226.

ces huit volumes. Nous en concluons que Victor Cousin n'était pas attiré par l'étude d'un auteur aussi périphérique que Lulle, se bornant à répéter la *communis opinio* sur l'*Ars*.

4. L'histoire de la philosophie de Zeferino González : le hiais clérical

Dans les histoires de la philosophie médiévale adoptant une tournure cléricale, qui plus est en terre hispanique, la situation change passablement. Il est intéressant de contraster les données présentées jusqu'à présent avec une histoire de la philosophie écrite en milieu espagnol, publiée à une date bien significative et composée par un auteur engagé dans la restauration du thomisme. La Historia de la Filosofía de Zeferino González (1821–1894), publiée en trois volumes durant les années 1878–1879 alors que son auteur était évêque de Cordoue, fut rééditée en quatre volumes en 1886, deux ans après l'accession de Gonzalez aux fonctions de cardinal archevêque de Tolède sur décision du Pape Léon XIII. Cette entreprise est considérée comme la première grande histoire de la philosophie écrite en espagnol. Sa publication doit être inscrite dans le mouvement de lecture cléricale de la pensée philosophique médiévale programmée par l'encyclique Aeterni patris publiée en 1879. Elle sera traduite en français par le P. Georges de Pascal (1890–1891).

Zeferino González identifie la philosophie scolastique à la philosophie chrétienne qui commence à l'époque de Charlemagne, après une première phase patristique durant laquelle on recueillait les cendres de la sagesse dévastée par les invasions barbares. Deux traits définissent la philosophie scolastique d'après González : l'union ou l'accord entre la raison humaine et la révélation divine (c'est à dire entre la philosophie et la théologie chrétienne), et l'incorporation progressive de la philosophie d'Aristote dans la philosophie chrétienne. La première caractéristique est particulièrement importante, car elle permet de définir la philosophie scolastique par opposition à la philosophie rationaliste du XIX^e siècle, laquelle nie la possibilité d'une harmonisation de la raison avec les mystères de la révélation⁴³. González considère en outre

⁴³ González 1886, II, p. 118.

l'existence de deux courants dans la scolastique : les écoles orthodoxes, qui prônent l'union harmonieuse entre philosophie et théologie, sans l'absorption de l'une par l'autre, et les écoles ou auteurs hétérodoxes, parmi lesquels figurent Érigène, Roscelin ou Abélard, chez qui la relation entre foi et raison signifie une identification ou une confusion de l'une avec l'autre 44.

Zeferino González divise la philosophie scolastique en quatre périodes. La troisième est synonyme de splendeur ; elle a porté les grands génies du XIII^e siècle et elle se prolonge jusqu'au début de la phase de déchéance initiée par Ockham. Albert le Grand ou Thomas d'Aquin incarnent une solide alliance entre philosophie et théologie, voire entre science et religion, – une harmonisation caractéristique de la splendeur du XIII^e siècle, qui est interprété à la lumière d'une problématique contemporaine, celle de la confrontation entre un rationalisme scientifique incroyant et la défense de la foi par les auteurs catholiques⁴⁵.

Raymond Lulle appartient à cette époque de splendeur de la scolastique. Deux chapitres lui sont dédiés : 'Raymundo Lulio : su vida y sus obras' et 'Filosofía de Raymundo Lulio' 46. Comme d'usage, la vie de Lulle permet d'esquisser une figure exceptionnelle, un homme d'une activité débordante. Lulle était un converti, un champion de la foi, un écrivain fécond et un martyr. Le chapitre consacré à la philosophie lullienne est par contre plus nuancé. González commence par reconnaître l'existence de la controverse autour de la valeur de la philosophie lullienne 47.

⁴⁴ González 1886, II, p. 118–119.

⁴⁵ González 1886, II, p. 186 : '[E]ste período establece sólida alianza entre la Filosofía y la Teología, entre la ciencia y la religión de Cristo, y demuestra prácticamente que sin dejar de ser católico se puede ser hombre de erudición y de saber, como lo fueron el enciclopedista Vicente de Beauvais y los políglotas Moerbek, Roger Bacon y Miguel Escoto ; que sin dejar de ser católico se pueden cultivar con pasión y hacer progresar las ciencias físicas y naturales, como las cultivaron y desarrollaron Alberto Magno y Bacon ; que sin dejar de ser católico se puede, sobre todo, ser gran pensador y profundo filósofo, como lo fué Santo Tomás de Aquino'.

⁴⁶ González 1886, II, p. 336–340 et 340–352.

⁴⁷ González 1886, II, p. 340–341 : 'Pocos escritores hay cuyas obras y cuya Filosofía hayan dado origen á tan numerosas controversias y á juicios tan diferentes y encontrados, como las obras y la Filosofía de Raymundo Lulio. Para unos el escritor mallorquín es, no ya un autor completamente ortodoxo, sino un autor iluminado por Dios [...] : para otros, abundaban en sus escritos las proposiciones

Selon lui, parmi les historiens de la philosophie modernes, Degérando est l'auteur qui s'approche le plus d'une évaluation juste de la philosophie de Lulle, bien qu'il en exagère les défauts et minimise les mérites ⁴⁸. González reproduit le jugement sur l'*Ars* émis par l'historien français dans l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie*: elle est une sorte de mnémotechnique juste bonne à improviser des énoncés purement rhétoriques, qui peut certes s'approcher d'une sorte de langage universel, mais qui est incapable d'accomplir le but affiché par son auteur, celui de faire science ⁴⁹.

González se rallie à la critique de l'aspect formel de l'Ars, qu'il attribue à l'influence de la cabale. Si, comme nous l'avons noté, Degérando considère que la source de l'Ars doit être recherchée dans les sciences occultes, González poursuit cette idée en soulignant l'influence cabalistique, voire juive, à partir de l'attribution à Lulle de l'apocryphe De auditu cabbalistico, une fois encore. Une philosophie trop influencée par le judaïsme : tel est le côté négatif de la pensée lullienne. Sur sa face positive, González montre cependant que la philosophie lullienne a aussi une dimension chrétienne. Il entend ainsi sauver l'image du martyr de la foi chrétienne, persécuté par l'islam, – image qu'il a dessinée dans le chapitre consacré à la vie de Lulle. Or, selon González, la valeur de la philosophie de Lulle doit être recherchée non pas dans la forme de l'Ars, mais dans le contenu d'autres œuvres plus représentatives de sa philosophie 50. Il distingue donc la forme, les lettres,

erróneas y heterodoxas [...]. Algunos historiadores de la Filosofía apenas se dignan mencionar á Raymundo Lulio, concediendo escasísima importancia á su doctrina, al paso que otros escritores y filósofos se la concedieron muy grande'.

⁴⁸ González 1886, II, p. 341–342 : 'Entre los historiadores modernos de la Filosofía, De Gerando es el que se acerca más á la verdad con respecto á Raymundo Lulio, pero sin hacer bastante justicia á su mérito como filósofo, en nuestra opinión, y hasta exagerando sus defectos'.

⁴⁹ González 1886, II, p. 343.

⁵⁰ González 1886, II, p. 344–345 : 'Preciso es reconocer, sin embargo, que en Raymundo Lulio hay algo más que el *Ars Magna* con sus fórmulas cabalísticas y con sus combinaciones complejas y nominalistas, y, por consiguiente, que para formar juicio más exacto y cabal acerca de su mérito como filósofo, es necesario fijarse en el contenido real de sus obras'. Par 'combinaisons *nominalistes*', il faut comprendre 'vides de contenu réel'. Curieusement, pour interpréter un aspect purement formel du système de Lulle, González utilise un terme issu de 'problèmes' disputés de la philosophie médiévale, en particulier de la querelle des universaux.

les figures, les combinaisons, trop 'cabalistiques', du fond, qu'il évalue ainsi :

- a) Dans l'ordre de l'orthodoxie religieuse, certaines propositions ne présentent que 'peu de sens théologique' 51. Le langage des corrélatifs ('bonificatif', 'bonificable', 'bonifier', etc.) résonne de manière étrange aux oreilles de González. Lulle ne parle pas avec la précision exigée par la vérité et la science théologique, même si l'on ne peut pas dire qu'il soit à proprement parler un hérétique.
- b) Du point de vue philosophique, Lulle s'écarte de la philosophie scolastique en quelques lieux, par exemple lorsqu'il pose l'existence d'un sixième sens ou lorsqu'il défend l'existence d'une forme universelle analogue à l'âme universelle du monde 52. Cependant, ces exceptions mises à part, la philosophie de Raymond Lulle ne diffère pas de la scolastique de Saint Thomas sur les grands thèmes alors disputés, comme l'unité de l'âme, la relation entre volonté et intellect ou le principe d'individuation.

En conclusion, bien que González ne pense pas que Lulle fût un génie – à l'instar de Platon, Aristote, Saint Augustin ou Saint Thomas –, il ne lui semble pas mériter non plus l'indifférence méprisante dont certains ont fait preuve à son égard. Il ne fut pas un génie de premier ordre, mais un homme extraordinaire, comme le démontrent son intelligence, ses vastes connaissances, la fécondité de ses œuvres et les vicissitudes et nobles préoccupations de sa vie⁵³. Son langage est imprécis mais le fond de sa pensée est chrétien. Son *Ars* n'est rien de plus qu'une sorte de machine rhétorique, sous l'influence néfaste de la cabale ; elle n'a pas la signification scientifique que lui attribuent ses défenseurs. En bref, Lulle

⁵¹ González 1886, II, p. 345.

⁵² González 1886, II, p. 346.

⁵³ González 1886, II, p. 351 : 'Raymundo Lulio, si no merece ser considerado como un genio extraordinario, ni ser colocado como filósofo al igual de Platón, de Aristóteles, de San Agustín, de Santo Tomás, como pretenden sus admiradores, mucho menos merece la desdeñosa indiferencia con que ha sido mirado por algunos. Que el filósofo mallorquín fué, si no un genio de primera talla, por lo menos un hombre extraordinario, dícenlo su inteligencia superior, su vasto saber, su actividad prodigiosa, su fecundidad literaria y científica, y hasta las grandes vicisitudes y las nobles preocupaciones de su vida'.

fut un homme exceptionnel, dévot et intelligent, mais sa philosophie n'atteint pas le niveau espéré.

Le jugement de Zeferino González, nous venons de le voir, est débiteur de celui des historiens de la philosophie des décennies précédentes. Sa connaissance de l'Ars est, comme chez eux, limitée et un peu biaisée. González hérite de Degérando l'idée d'une contamination cabalistique et ésotérique de l'Ars. Cependant, il tente aussi de faire de Lulle une figure chrétienne et finalement orthodoxe, un philosophe certes secondaire, mais qui s'est efforcé de donner à la foi une expression rationnelle, de manière parfois exagérée au goût de González. La défense de Lulle est discrète ; son interprétation continue à dessiner, un peu contradictoirement, une figure exceptionnelle dont l'œuvre est sinon médiocre, au moins d'un intérêt limité.

5. Lulle, philosophe hispanique : la lecture libérale de Canalejas

Les historiens que nous avons considérés jusqu'ici connaissaient mieux la vie que l'œuvre de Lulle, et ils confondaient souvent l'une avec l'autre. Ils incluaient en effet Lulle à l'histoire de la philosophie médiévale, lui consacraient un chapitre, mais n'avaient pas d'intérêt particulier pour l'auteur ou son œuvre dans le contexte de leurs propres projets et constructions historiographiques.

Une vision différente de Lulle et de sa pensée peut cependant être documentée en marge de ces projets, dans des monographies spécifiquement dédiées au philosophe majorquin. Chez Zeferino González, Lulle était trop périphérique pour pouvoir occuper une place qui ne soit pas secondaire dans son propre projet interprétatif de la philosophie médiévale, un programme d'obédience catholique. L'historien mentionnait cependant des admirateurs de Lulle qui prétendaient, de façon exagérée, qu'il était aussi important que Platon, Aristote, St. Augustin ou St. Thomas d'Aquin. L'un de ces admirateurs est peut-être Francisco de Paula Canalejas, professeur de littérature à l'Université de Valladolid puis, dès 1872, professeur d'histoire de la philosophie à l'Université Centrale de Madrid (l'actuelle 'Universidad Complutense de Madrid'). Il est l'auteur d'une étude monographique

sur Lulle: Las doctrinas del Doctor Iluminado Raimundo Lulio 54. Mieux documentée que les travaux précédents - Canaleias utilise enfin les huit volumes de l'édition de Mayence! -, son étude poursuit un but clair : faire de la philosophie lullienne une alternative proprement hispanique à la philosophie française ou italienne contemporaine de Lulle, qui leur soit supérieure à plusieurs égards. La supériorité de Lulle consiste surtout en ce que notre auteur annonce, au XIIIe siècle, des théories philosophiques qui prennent forme durant le XIXe siècle. Lulle est là encore un précurseur. Plus concrètement, il anticipe la philosophie à laquelle Canalejas adhère, le krausisme. Il sert un projet de colonisation de la philosophie médiévale élaboré dans une perspective libérale, en opposition au cléricalisme représenté par Zeferino González. Au dogmatisme de la scolastique, Canalejas oppose le rationalisme harmonique propre au krausisme, qui aurait été anticipé par Lulle, Scot Érigène et Saint Anselme⁵⁵.

Pour Canalejas, Lulle était supérieur à Saint Thomas et aux autres scolastiques reconnus par l'institution universitaire, parce qu'il avait créé une encyclopédie organique et systématique, une exposition générale et ordonnée de la science qu'il a dépouillée du fatras de questions, distinctions et subtilités logiques et métaphysiques de la scolastique, et qu'il a sortie du cercle péripatéticien dans lequel l'avaient enfermée les Arabes d'abord, puis Albert le Grand et ses disciples. De plus, Lulle avait établi un système alternatif qui permettait de fonder une science 'pour la place publique', un savoir populaire qui ne présupposait pas nécessairement la connaissance des livres d'Aristote⁵⁶. Il a ainsi continué

⁵⁴ Canalejas 1870.

⁵⁵ Le krausisme est un mouvement de renouvellement politique et culturel, qui jouissait d'une profonde implantation dans le milieu libéral de l'Espagne de la seconde moitié du XIX° siècle. Inspiré par les doctrines du philosophe allemand Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832), il est basé sur les idées de tolérance, d'anti-dogmatisme et de laïcisme. Sa contribution au progrès pédagogique fut particulièrement importante avec la création de la 'Institución Libre de Enseñanza'. L'œuvre de Kraus qui est à l'origine de ce mouvement est *L'idéal d'Humanité pour la vie.* Presque inconnue en Allemagne, son influence s'est étendue surtout en Espagne, en Belgique et en Amérique Latine. Voir Bidart 2004.

⁵⁶ Voici quelques affirmations en ce sens : Canalejas 1870, p. 47 : 'En ninguno de los filósofos del siglo XIII encontramos un ensayo de enciclopedia orgánica y sistemática superior al que nos ofrece R. Lulio'. Canalejas 1870, p. 49 : 'Santo Tomás no acometió la esposicion general y ordenada de la ciencia, y esto era lo

l'œuvre de Scot Érigène et de Saint Anselme, les meilleurs représentants médiévaux d'une rationalité féconde, primitive, spontanée mais englobante, plus riche que la raison scolastique initiée par le Sic et Non d'Abélard et antérieure à elle. Le fondement de son système est un 'monothéisme populaire' (l'expression est de Canalejas), que l'historien considère être un héritage de la coexistence en Espagne des monothéismes juif, chrétien et musulman, et qui élabore une conception de Dieu plus vaste que celle des scolastiques français ou italiens 57. Enfin, Canalejas voit dans la philosophie de Lulle une anticipation de la rénovation spirituelle, sociale et pédagogique que le projet krausiste s'efforce d'imposer dans l'Espagne du XIX^c siècle. Pour populariser ce projet, il paraît plus efficace d'étudier Lulle et de l'interpréter en un sens moderne que de lire Kraus ou les penseurs allemands, beaucoup plus éloignés du 'génie de la race' espagnole 58.

Le livre de Canalejas est un exemple d'interprétation de Lulle politiquement ou idéologiquement intéressée, qui enquête en détail sur l'ensemble de la pensée lulienne. Sa lecture est de fait plus compréhensive que celle des histoires de la philosophie, qui obéissent d'ailleurs aussi à un programme interprétatif caractérisé par des présupposés idéologiques. Dans le vaste champ de l'histoire de la philosophie médiévale, Lulle occupait en effet une place périphérique, qui limitait la pertinence de ses usages comme figure de référence. La connaissance limitée de son *Ars* obligeait à la réitération d'un même schéma, avec des nuances : dans les histoires de la philosophie, il était un outsider, excentrique et intéressant, mais qui n'était pas parvenu à proposer une alternative solide à la

que en poderosísima intuicion vió resplandecer Raimundo Lulio y lo que quiso revelar de un modo sencillo y en estremo perceptible el Doctor popular de los siglos medios'. Canalejas 1870, p. 54 : 'Como primer punto era preciso sobreponerse al estado de la ciencia europea en su siglo ; desnudar á la ciencia de la gran balumba de cuestiones, distinciones y sutilezas lógicas y metafísicas, sacarlas del círculo peripatético en que la habian encerrado los escritores árabes primero, y despues Alberto y sus discípulos, y sobre todo fundarla en principios evidentes, y en intuiciones claras á la razon natural y cuya comprension no supusiera necesariamente, la inteligencia y asídua lectura de los libros de Aristóteles y de sus comentadores [...]. No habia de ser esta ciencia alambicada y sútil disquisicion que solo pudiera ser gustada de los doctores reunidos en la Sorbona ó en las demás escuelas ; sino que debia ser ciencia apta para la plaza pública'.

⁵⁷ Canalejas 1870, p. 89–90.

⁵⁸ Canalejas 1870, p. 121.

scolastique. Les auteurs de monographies, plus intéressés à la philosophie qu'à l'histoire de la philosophie, adoptent une approche très différente : Lulle leur sert de point de repère, de balise sur un chemin qui mène jusqu'à eux ⁵⁹.

6. Un tournant décisif : la reconnaissance de Lulle poète

L'Ars semble constituer le point critique par excellence dans ces lectures divergentes. Considérée comme le cœur de la philosophie de Lulle, *l'Ars* résume la valeur et l'apport de l'auteur au progrès de la raison dans le contexte de la scolastique du XIII^c siècle. La philosophie lullienne se résume donc, pour la plupart de ses critiques, à un ensemble de lettres, de figures et de tables combinatoires, influencées par la cabale et à usage rhétorique. Les données biographiques offrent cependant un point de vue plus révélateur sur sa pensée. Pour découvrir sa dimension proprement philosophique, il faut en outre considérer les multiples titres qui forment le catalogue des œuvres authentiques de Lulle. Cellesci comprennent de la logique, de la science, de la métaphysique, de la mystique, etc.

L'un des premiers catalogues modernes représentatifs de cette production est celui qu'établissent Émile Littré et Barthélemy Hauréau pour le long chapitre dédié à Lulle dans le tome XXIX de l'Histoire littéraire de la France 60. L'étude est remarquable par le détail des informations données sur les œuvres, tandis que le jugement que portent les auteurs sur la philosophie de Lulle est l'un des plus négatifs qu'on puisse imaginer. Si pour Canalejas le fond hispanique explique quelques traits positifs de la philosophie lullienne, le climat de coexistence des trois religions monothéistes ayant permis une vision quasi 'œcuménique' de Dieu, pour Littré et Hauréau le même contexte historique fonde une vision tout à fait différente de Lulle, en fanatique et extrémiste.

⁵⁹ Cet usage de la figure de Lulle à des fins politiques, dans les mouvements les plus divers, va encore s'intensifier tout au long du XIX^c siècle. Durant la première moitié du XX^c siècle, on en trouve des exemples chez des auteurs catalans aussi bien qu'espagnols. Lulle est ainsi érigé en grande figure d'un mythe identitaire, en père de la catalanité, de la croisade anticommuniste, et de bien d'autres courants qui n'ont rien à voir avec lui. Voir Rubio 2015.

⁶⁰ Littré & Hauréau 1885.

Les éléments biographiques qui étaient interprétés par d'autres historiens comme les conséquences d'une activité débordante, du zèle religieux et de la force de caractère, manifestent chez Littré et Hauréau un fanatisme propre à d'autres esprits hispaniques, comme Ignace de Loyola⁶¹.

Les présupposés positivistes des auteurs ne pouvaient que produire un jugement négatif de l'*Ars*. L'étude de Littré et Hauréau fait cependant partie d'une histoire littéraire. Or voici où se trouve la valeur de l'œuvre de Lulle :

Le poète qui était en lui a tout sauvé [...]. Ainsi quelque chose de lui est resté. L'*Ars magna* a péri pour jamais, et nous trouvons aujourd'hui Leibniz bien bon d'avoir prétendu découvrir quelque perle en ce fatras; le scolastique a sombré, mais le poète est resté [...]. Ses œuvres en vers, publiées les dernières et connues des seuls lettrés, assurent sa gloire, quand tout ce qu'ont admiré des générations de lullistes est voué à un oubli mérité⁶².

Lulle est ici mobilisé en bonne part, comme 'le père de la poésie catalane' ⁶³. Aux deux figures rencontrées jusqu'ici – l'homme d'action de la *Vita coaetanea* et le théologien-philosophe de l'*Ars magna* –, s'ajoute une troisième, celle du poète. La première n'étant que 'chimérique' et la seconde se révélant 'médiocre', l'originalité et la génialité doivent être attribuées exclusivement à la troisième ⁶⁴.

⁶¹ Littré & Hauréau 1885, p. 3 : 'Raimond se fait scolastique, Ignace se fait humaniste. Mais, comme un goût sincère de la culture désintéressée de l'esprit n'était pas au fond de ces natures fanatiques, tous les deux versent dans le mécanisme artificiel' (Littré & Hauréau 1885, p. 2). 'Le fanatisme extrême de Raimond Lulle tient peut-être aux circonstances tragiques au milieu desquelles il naquit'.

⁶² Littré & Hauréau 1885, p. 2–3. Et encore : 'En philosophie, il n'y aura pas pour lui de résurrection ; mais, dans l'histoire de la poésie romane, sa place deviendra chaque jour plus insigne, et la valeur de son talent sera de plus en plus appréciée' (Littré & Hauréau 1885, p. 63).

⁶³ Littré & Hauréau 1885, p. 3 : 'Le scolastique a sombré, mais le poète est resté, et, juste au moment où le docteur illuminé subissait la plus complète des éclipses, la critique moderne saluait à bon droit en Raimond Lulle le père de la poésie catalane'.

⁶⁴ Littré & Hauréau 1885, p. 23. Cette distinction permettra de sauver aussi quelques autres aspects de l'œuvre de Lulle, toujours en les séparant de son *Ars*, qui demeure la partie négligeable. Ainsi, Henry Probst loue l'œuvre mystique de

Cette connaissance de la figure poétique du philosophe est un apport de l'édition des *Œuvres rimées* de Lulle, publiée en 1859 par Jeroni Rosselló à Palma. Littré et Hauréau citent en outre trois études qui ont également contribué à la découverte du Lulle poète :

M. Rosselló a rendu un grand service en publiant les œuvres poétiques de Raimond. M. Delescluze n'a fait qu'effleurer le sujet ; il a pourtant aperçu le premier ce qui fait pour nous le véritable intérêt des écrits de Raimond Lulle, la poésie et le charme du rythme. M. Helfferich et après lui M. Guardia ont relevé le mérite du poète, quand la valeur du théologien et du philosophe se perdait dans l'oubli⁶⁵.

Parmi ces études pionnières au sujet de la valeur littéraire de l'œuvre lullienne, celle que publie en 1840 Etienne-Jean Delécluze dans la *Revue des deux mondes* n'a en fait rien à voir avec la littérature ⁶⁶. Nous n'y avons pas trouvé de référence à la poésie ou au 'charme du rythme'. Dans son ensemble, l'article est plutôt une affirmation assez tardive et sans valeur historique de la figure de Lulle alchimiste et précurseur de la science empirique, à partir des textes alchimiques apocryphes. Le livre d'Adolf Helfferich adopte quant à lui une tout autre démarche, qui mérite notre attention.

Helfferich était professeur de philosophie à l'Université de Berlin. Influencé par Schleiermacher, il a étudié la pensée mystique. Son intérêt pour Lulle lui vint cependant de ses recherches sur l'histoire de l'Espagne. Lors d'un voyage en Catalogne, il découvre la langue et la littérature catalanes. La renaissance des études littéraires lulliennes, qui sera le fait d'auteurs comme Milà i Fontanals ou Jordi Rubió, connut ainsi un important précédent avec un livre de Helfferich, qui fut capital pour la réhabilitation de Lulle en littérateur catalan: Raymund Lull und die Anfänge der catalonischen Literatur⁶⁷. Or cet ouvrage contient aussi des considérations intéressantes sur la philosophie de Lulle.

Lulle en ces termes : 'Le Livre d'Amich et de l'Amat, l'Art de Contemplació, survivront à l'Ars Magna' (Probst 1914, p. 3).

⁶⁵ Littré & Hauréau 1885, p. 67.

⁶⁶ Delécluze 1840.

⁶⁷ Helfferich 1858.

L'étude se compose de trois chapitres : 1- 'Das Catalonische und sein Verhältniss zum Provençalischen' ; 2- 'Raymund Lull's Weltanschauung' ; 3- 'Lull's Einfluss auf die catalonische Dichtung und die spanischen Glaubenssysteme'. Le deuxième chapitre commence par une présentation du *Volksgeist* catalan. Helfferich considère que la nation catalane prend son essor à partir des conquêtes du roi Jacques I^{er}. Les raisons qui font des catalans un peuple conquérant et actif sont la pauvreté et la mesure qui s'ensuit. Il en a résulté un caractère plutôt ascétique, mais libre. Après avoir cité un fragment de la *Chronique* de Ramon Muntaner, Helfferich affirme :

Muntaner hat es richtig herausgefühlt, was seine Nation so gross machte: nicht Ueberfluss an Glücksgütern, dessen sich in den andern Christenländern nur eine geringe Minderzahl zum Nachtheil der grossen Masse erfreute, wohl aber die *Gemeinfreiheit*, unter deren Schutz in den Bergen Cataloniens Jedermann mit Weib und Kind unangefochten und zufrieden bei geringer Habe leben konnte. Mässigkeit und Arbeit waren der Segen nicht nur, sondern auch die Brustwehr der Unabhängigkeit [...]⁶⁸

C'est dans ce contexte qu'apparaît Raymond Lulle ; le caractère de son peuple explique les traits spécifiques de sa philosophie :

Unter solchen Umgebungen ist *Raymund Lull* gross geworden [...]. Er ist darum auch in seiner Art der *eigenthümlichste Scholastiker*, wenn überhaupt einer, und ich fürchte nicht zu viel zu behaupten, wenn ich es offen ausspreche, dass Lull ausserhalb Spaniens von Niemand nach Gebühr gewürdigt worden ist. Selbst H. Ritter hat ihn auf wenigen Seiten abgefertigt [...]⁶⁹

La cause de cette méconnaissance de Lulle hors de l'Espagne est l'édition très lacunaire de ses œuvres. Helfferich y découvre une philosophie orientée vers la pratique missionnaire, l'objectif de Lulle n'étant pas de construire un système scientifique chrétien, mais une Weltanschauung chrétienne qui permette de renverser la Weltanschauung musulmane. La spécificité de Lulle est là aussi

⁶⁸ Helfferich 1858, p. 68-69.

⁶⁹ Helfferich 1858, p. 70.

mise en évidence. Lulle contraste par rapport à ses contemporains. Chez Helfferich, il occupe une place de choix comme représentant officiel d'une sorte de scolastique national:

> Auch was Lull an scholastischer Gelehrsamkeit ansammelte, steht fast ausser allem Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen Lehrberuf der ausgezeichneteren Scholastiker, insofern sich in seinen Schriften, die als treuer Spiegel seiner Lehrvorträge gelten können, durchweg die Absicht zu erkennen giebt, statt eines Systems der christlichen Wissenschaft vielmehr eine christliche Weltanschauung aufzubauen, und mit Hilfe dieser die Weltanschauung des Mohammedanismus, grossentheils mit dessen eigenen Waffen, umzustürzen. Die Lullische Philosophie ist darum auch vorzugsweise, fast ausschliesslich, praktisch, ihr theoretischer Theil nur insoweit entwickelt, als der wirksame Gebrauch es erheischte, so dass man füglich sagen kann : wie Abälard das französische, Albert der Grosse das deutsche, Thomas von Aquino das italienische, Duns Scotus das englische Wesen in dem allen gemeinsamen Element scholastischer Erkenntniss vertritt, so und in noch hervorragenderer Weise ist Lull der nationale Scholastiker Spaniens⁷⁰.

Le débat sur le rôle joué par les Arabes dans l'histoire de la philosophie médiévale est mobilisé par Helfferich pour situer l'apport lullien, avec des résultats assez curieux d'ailleurs. L'érudit considère d'abord l'influence de la poésie arabe sur Lulle, surtout des genres proverbiaux ; à cette contamination s'ajoute une autre source, chrétienne quant à elle : la poésie franciscaine qui chante l'amour pour Dieu et loue les créatures. 'Bringt man allein schon Lull's Jugendleben und den gesammten Bildungszustand Cataloniens in Anschlag, so lässt sich gar nicht anders erwarten, als dass die arabische Spruch-Dichtung nicht ohne Einfluss auf ihn blieb'⁷¹. L'Espagne médiévale a été le foyer de la diffusion vers l'Europe non seulement de la poésie, mais aussi de la 'philosophische Weltanschauung' des Arabes. L'histoire de cette *translatio*, dont Helfferich entreprend ensuite la narration, a négligé le rôle de la philosophie lullienne :

⁷⁰ Helfferich 1858, p. 76.

⁷¹ Helfferich 1858, p. 92.

Durch denselben Canal fand zugleich die philosophische Weltanschauung des Mohammedanismus ihren Weg nach dem Norden, und um so viel sorgfältiger auch die Seite morgenländischer Denkungsart und ihre Rückwirkung auf das Abendland untersucht worden ist, so hat man gerade diejenige Philosophie, die am unmittelbarsten und durchgreifendsten dabei betheiligt war, die Lullische nämlich, gänzlich aus dem Spiele gelassen⁷².

La transmission de la philosophie péripatéticienne a connu des accidents qui ont profondément transformé les contenus transmis. Aristote lui-même serait incapable de reconnaître ses propres textes tels qu'ils sont sortis de cette *translatio*. Or les scolastiques médiévaux croyaient tenir dans leurs mains le véritable Aristote. Dans tous les systèmes scolastiques, aussi bien les doctrines nominalistes que les théories réalistes, 'retentit l'orientalisme'⁷³. Le discours de Helfferich repose tout entier sur l'opposition fondatrice 'Orient-Occident' (*Morgenland* versus *Abendland*). La pensée orientale se fonde sur le concept universel de substance, tandis que la philosophie occidentale se base sur le principe d'individualité. En conclusion, les orientaux ne possèdent pas de véritable philosophie, mais une 'théosophie':

Im Grossen und Ganzen beruht die morgenländische Weltanschauung auf dem allgemeinen Substanzbegriff, die abendländische auf dem Individualitätsprincip [...]. Der Orient hat keine eigentliche Philosophie, wie dies H. Ritter mit Rücksicht auf den spanischen Islam klar erkannt hat. An die Stelle der Philosophie tritt bei den Asiaten die Theosophie⁷⁴.

Cela vaut pour tous les systèmes de pensée asiatiques, sans distinction : l'absence de l'*Individualitätsprincip* est commune

⁷² Helfferich 1858, p. 92.

⁷³ Helfferich 1858, p. 94: 'Die scholastische Trennung zwischen Inhalt und Form, die dem hellenischen Denksystem des Stagiriten schnurstracks entgegen war, hatte sich von den Alexandrinern an durch Syrer, Araber, Juden bis zu einem selbst nicht mehr künstlich zu überbrückenden Risse, jenem "garstigen Graben" Lessing's, erweitert, so dass sich leicht nachweisen liesse, in wie weit in allen scholastischen Systemen, den nominalistischen ebensowohl als den realistischen, der Orientalismus durchklingt'.

⁷⁴ Helfferich 1858, p. 94–95.

aux Chinois, aux Indiens et, bien sûr, aux Arabes. La question n'est donc pas exclusivement 'sémitique', bien que Helfferich se serve de la philosophie d'Averroès, comme de celle de Spinoza, pour démontrer sa thèse :

[...] aber er [Averroès] streifte dem menschlichen Vernunftwesen jede persönliche Bedeutung ab und verwies alles Persönliche in die niedern Seelenthätigkeiten, die mit unserer leiblichen Existenz oder Individualität unmittelbar verknüpft und darum vergänglich sind wie der Leib selbst [...]. So und nicht anders ist die Theosophie des Morgenlandes beschaffen, und was von Aristotelischer Metaphysik herübergenommen wird, behält lediglich den Werth eines dialektischen Hilfsmittels. So aber und nicht anders ist in demselben Maasse die Philosophie Spinoza's beschaffen, die mit dem gleichen Rechte Theosophie heissen könnte, wie jedes andere in Asien entstandene Emanations-System⁷⁵.

Saint Thomas devient ainsi le champion du principe occidental d'individualité ('eifersüchtiger Hüter des abendländischen Individualitätsprincips')⁷⁶. Quant à Lulle, il a lui-aussi contribué à la lutte contre l'influence de la théosophie orientale dans la philosophie scolastique, mais dans la mesure de ses possibilités, qui étaient plus limitées que celles d'un Saint Thomas ou d'un Abélard :

Lull hat in seinem Theil und nach Maassgabe seiner freilich nur mässigen philosophischen Begabung und dialektischen Gewandtheit redlich dazu beigetragen, den Averroës und den Substanzbegriff der arabischen Philosophie zu verdrängen, ähnliche Richtungen bei den Juden bekämpfend⁷⁷.

Helfferich insiste cependant sur un point. L'influence orientale fut si puissante que Lulle lui-même l'a subie dans sa mystique, sans en être conscient :

Er selbst freilich [...] mochte kaum eine Ahnung davon haben, dass er und überhaupt der Orden, dem er angehörte, in einem gewissen *mystischen* Zuge der Seele zu Gott mit der orientalischen Theosophie, wenigstens in der Lehre von der

⁷⁵ Helfferich 1858, p. 102.

⁷⁶ Helfferich 1858, p. 103.

⁷⁷ Helfferich 1858, p. 106.

Sehnsucht des Endlichen nach Wiedervereinigung mit dem Unendlichen, zusammentraf⁷⁸.

Lulle a ainsi deux visages, celui du philosophe qui, dans ses écrits anti-averroïstes, lutte contre le Substanzbegriff, et celui du mystique influencé malgré lui, comme tant d'autres philosophes chrétiens, par ce même principe. L'influence orientale se retrouve également dans sa poésie et, surtout, dans la littérature proverbiale. Dans les livres de Proverbes ou les Cent noms de Dieu, Lulle emprunte des formes propres à la sagesse sententiaire orientale, appréciées du peuple : 'Sowohl der mystische Grundton seiner Lehre, als die entschiedene Vorliebe für die orientalische Spruchweisheit hat unsern Raymundus dem Volke lieb und werth machen müssen'79. Cependant, pour Helfferich, la valeur littéraire de l'œuvre lullienne réside principalement dans ses romans : le Livre des merveilles et le Blaquerna. Helfferich est le premier à considérer ces textes comme des adaptations religieuses des romans chevaleresques. En outre, le Blaquerna trahit clairement l'influence du Barlaam et Josafat. La génialité de Lulle fut de mêler ou même de réconcilier les sagesses chrétienne et orientale, dans des romans composés dans la langue du peuple.

On passe ainsi de la philosophie à la littérature. Helfferich remarque que les historiens de la philosophie qui se sont occupés de philosophie arabe espagnole (il cite Ritter, nous l'avons vu) n'ont jamais envisagé Lulle sous l'angle de ses relations à cette philosophie 80. Comme nous l'avons montré dans ces pages, l'étude de Lulle dans les histoires de la philosophie précédentes se base en effet sur l'Ars, qui est vue comme une sorte de sous-produit cabalistique, à usage rhétorique et mnémotechnique. Dans ces constructions, l'Ars entretient plus de relations avec les courants occultes qu'avec la philosophie arabe ; l'influence arabe se limite à la science, et cela uniquement chez les historiens qui considèrent encore Lulle comme un alchimiste. Chez Helfferich, qui hérite en ceci de la communis opinio, l'Ars n'est pas non plus cen-

⁷⁸ Helfferich 1858, p. 106. L'ordre auquel il est fait référence est l'ordre franciscain. Lulle, en fait, n'appartenait à aucun ordre, comme l'avait bien remarqué V. Cousin, dans les passages cités auparavant.

⁷⁹ Helfferich 1858, p. 107.

⁸⁰ Helfferich 1858, p. 92 (voir plus haut le texte correspondant à la note 72).

trale; elle est un simple mécanisme formel sans grand contenu. Les œuvres mystiques de Lulle, dans lesquelles Helfferich découvre des traces de l'influence orientale, le conduisent cependant vers la poésie. Sa lecture de Lulle aboutit aux romans, dont il peut lire le catalan. Le centre de gravité s'est déplacé de l'Ars à l'œuvre littéraire catalane. Il faudra attendre le XXe siècle pour qu'une nouvelle génération de spécialistes pionniers d'une lecture renouvelée de Lulle (tels Frances Yates et Robert Pring-Mill) récupère l'Ars à partir d'éditions et d'études plus approfondies. La connaissance que nous en avons aujourd'hui est beaucoup plus riche, libérée de la charge quasi ésotérique dont elle a été lestée des siècles durant. Encore faudrait-il enquêter sur les rôles éventuels joués par l'Ars dans les histoires de la philosophie médiévale du XXe siècle. Mais cela est une autre histoire.

Bibliographie

- P. Bidart (2004), 'L'influence du philosophe allemand F. Krause dans la formation des sciences sociales en Espagne', dans *Revue germanique internationale*, 21, p. 133–147.
- Boèce, *De unitate et uno*, dans Boèce et al., *Opera omnia*, éd. J.-P. Migne, Parisiis: J.-P. Migne, 1847 (Patrologia Latina, 63), col. 1075–1078.
- A. Bonner (1990), 'El lul·lisme alquímic i cabalístic i les edicions de Llàtzer Zetzner', dans *Randa*, 27, p. 99–117.
- (1993), 'Llull's Influence: The History of Lullism', dans A. Bonner (éd.), 'Doctor Illuminatus'. A Ramon Llull Reader, Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 57–61.
- [André François Boureau-Deslandes] (1737), Histoire critique de la philosophie, ou l'on traite de son origine, de ses progrès, et des diverses revolutions qui lui sont arrivées jusq'a notre tems, 3 vols, Amsterdam: F. Changuion.
- Johann Gottlieb Buhle (1796–1804), Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben, 8 vols, Göttingen: Vandenhöck & Ruprecht.
- Johann Jacob Brucker (1742–1744), Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 4 vols, Lipsiae: B. Ch. Breitkopfus/Weidemannus & Reichius.
- Francisco de Paula Canalejas (1870), *Las doctrinas del Doctor Ilumina-do Raimundo Lulio (1270–1315)*, Madrid : Sociedad Española de Crédito Comercial.

- Victor Cousin (1840), *Cours de l'histoire de la philosophie*, dans Victor Cousin, *Oeuvres*, I, Bruxelles : Hauman & C°, p. 111–349.
- -, (1863), Histoire générale de la philosophie, depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, Paris : Didier & C^{ie}.
- Joseph-Marie Degérando (1822–1823), Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée, 4 vols, Paris: A. Eymery/Rey & Gravier/Aillau.
- Etienne-Jean Delécluze (1840), 'Raymond Lulle', dans *Revue des deux mondes*, 24, p. 519–552.
- F. Domínguez Reboiras (2012), 'Raimundus Lullus in der Martinus-Bibliothek. Ivo Salzinger und sein Vermächtnis', dans H. Hinkel (éd.), *Bibliotheca S. Martini Moguntina. Alte Bücher – Neue Funde*, Mainz/Würzburg: Bistum Mainz/Echter, p. 165–191.
- Zeferino González (1886), *Historia de la filosofia*. Segunda edición, 4 vols, Madrid : A. Jubera.
- A. Gottron (1915), L'edició maguntina de Ramón Lull, amb un apèndix bibliogràfic dels manuscrits i impresos lulians de Maguncia, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans (Estudis de Bibliografía Luliana publicats en celebració del sisè centenari de la mort de Ramón Lull, 1).
- Adolf Helfferich (1858), Raymund Lull und die Anfänge der catalonischen Literatur, Berlin: J. Springer.
- C. König-Pralong (2011), Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle, Paris : Vrin (Études de Philosophie Médiévale, 98).
- -, (2012), 'Découverte et colonisation françaises de la philosophie médiévale (1730–1850)', dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96/4, p. 663–701.
- -, (2015), 'L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIII^e-XIX^e siècles)', dans *Annales HSS*, 70/3, p. 667–711.
- -, (2016), Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan, Paris : J. Vrin (Conférences Pierre Abélard).
- Wilhelm Traugott Krug (1833), 'Lullus', dans Wilhelm Traugott Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*. Zweite, verbesserte und vermehrte, Auflage, II: *F bis M*, Leipzig: F. A. Brockhaus, p. 753–756.
- Th. Leinkauf (2001), 'Lullismus, Kircher', dans H. Holzhey & W. Schmidt-Biggemann (éd.), Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, IV/1: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und

- *Ostmitteleuropa*, Basel : Schwabe & Co (Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg)), p. 235–290.
- Émile Littré & Barthélemy Hauréau (1885), 'Raimond Lulle, ermite', dans Histoire littéraire de la France, ouvrage commencé par des Religieux Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur et continué par des Membres de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), XXIX: Suite du quatorzième siècle, Paris: Imprimerie Nationale, p. 1–386.
- M. Pereira (1992), 'Alchimia Iulliana: aspetti e problemi del "corpus" di opere alchemiche attribuite a Raimondo Lullo (XIV–XVII sec.)', dans Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il Iullismo internazionale, l'Italia, Napoli, Castell dell'Ovo, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989, Napoli: Istituto Universitario Orientale (Annali, Sezione Romanza, 34/1), p. 117–130.
- G. Piaia (1998), 'Perché studiare la filosofia medievale? Alcune risposte fra Sette e Ottocento', dans J. A. Aertsen & A. Speer (éd.), Was ist Philosophie im Mittelalter? / Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? / What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, Berlin/New York: W. de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 26), p. 353–359.
- Jean Henry Probst (1914), La Mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplacio. Étude philosophique suivie de la publication du texte catalan rétabli d'après le Ms. Nº 67 de la Königliche Hof- und Staatsbibliothek de München, Münster i. W.: Aschendorff.
- Raimundus Lullus, Opera ea quae ad adinuentam ab ipso artem uniuersalem [...] pertinent [...], Argentorati: L. Zetzner, 1609.
- Heinrich Ritter (1841–1853), Geschichte der christlichen Philosophie, 8 vols, Hamburg: F. Perthes.
- J. E. Rubio (2015), 'The first literary manifestations in the discursive construction of a national identity: the case of Ramon Llull', dans J. Acebrón & I. Grifoll & F. Sabaté (éd.), *La construcció d'identitats imaginades. Literatura medieval i ideologia*, Lleida: Pagès (Verum et Pulchrum Medium Aevum, 10), p. 103–124.
- Wilhelm Gottlieb Tennemann (1798–1819), Geschichte der Philosophie, 11 vols, Leipzig: J. A. Barth.
- Dieterich Tiedemann (1791–1797), Geist der spekulativen Philosophie, 6 vols, Marburg: Akademische Buchhandlung.

RUEDLIMBACH

Paris

SIND WIR UNTERWEGS ZUM HISTORISCHEN OCKHAM?

KRITISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR OCKHAM-REZEPTION IM 20. JAHRHUNDERT*

In his autem, que modo gestio indagare, nolo auctoritate moueri, sed quid in me possint rationes et auctoritates, quas quis adduceret, aut meditatio propria, experiri. Wilhelm von Ockham, *Dialogus*, 'Prologus'

1. Einführung

Zur Eröffnung des akademischen Jahres 1914 hält der Rektor der Universität Fribourg, Gallus Manser, eine Rede mit dem Titel *Die Geisteskrise des XIV. Jahrhunderts*, in der nachgewiesen werden soll, dass der eigentliche 'Zusammenbruch der mittelalterlichen Weltanschauung' sich im 14. Jahrhundert ereignet hat. ¹ Dies wird anhand der fünf Hauptgeistesrichtungen, zu denen der Ockhamismus gehört, belegt. Mit dem Kirchenhistoriker Albert Hauck bezeichnet der Redner Ockham als 'den Pfadfinder von

- * Dieser Titel ist eine Anspielung auf Richter & Leibold 1998: 'Die Autoren sind der Meinung, daß wir auch heute, nach siebzig Jahren intensiver Ockham-Forschung in unserem Jahrhundert und auch nach Abschluß der kritischen Edition sowohl der philosophisch-theologischen (1986) wie eines Teiles der politischen Werke Wilhelms von Ockham, immer noch kein historisch zutreffendes Bild dieses umstrittenen Franziskanertheologen besitzen'. Ihrem Urteil ist zweifellos auch heute noch zuzustimmen. In meinem Artikel möchte ich einige Aspekte der Ockham-Forschung darstellen, die möglicherweise auch die Mängel und die Fortschritte der Auseinandersetzung mit dem Franziskanerphilosophen sichtbar machen. Der Auffassung der beiden Forscher gemäß ist vor allem das 'Wissen über Entstehung, Textgeschichte und Überlieferung' noch unzureichend. Es besteht kein Zweifel darüber, dass derartiges Wissen unentbehrlich ist für unsere Kenntnis des 'historischen Ockham' (Richter & Leibold 1998), aber ich möchte mit meinen Hinweisen zu bedenken geben, dass für die Erforschung von Ockhams Denken und Schaffen ebenfalls ein besinnliches Nachdenken über die Frage, wer wir sind und was wir suchen, wenn wir unterwegs sind zum historischen Ockham, unentbehrlich ist.
- ¹ Manser 1915, S. 6. Zum geistigen Profil dieses Schweizer Philosophen vgl. Imbach 1991.

der mittelalterlichen zur modernen Erkenntnistheorie'.² Nach der Darstellung, die der helvetische Dominikaner vom Denken des englischen Franziskaners gibt, hat dieser behauptet, das Allgemeine sei in keiner Weise real begründet:

Folgerichtig gibt es keine real begründete Vielen gemeinsame *Dingwesenheiten*; also haben unsere *Allgemeinbegriffe*, die formell einzig Gegenstand der Wissenschaft sind, *gar keine Realität*, sind nur Zeichen für eine collectio = Menge konkreter, äußerlich einander ähnlicher Einzelgegenstände.³

Unter diesen Voraussetzungen stürzt die Metaphysik zusammen, namentlich, weil das Kausalprinzip, die 'große Säule aller Wissenschaft', wankt. Mit dem Kausalprinzip ist der Satz, omne quod movetur, ab alio movetur gemeint und, wie eine etwas spätere Stellungnahme Mansers betont, ruht nicht nur 'das gesamte tägliche Leben [...] auf der Gültigkeit des Kausalprinzips', sondern ebenso fusst darauf die Metaphysik und die empirische Forschung. Deswegen meint Manser, die Wissenschaft werde stets 'gegen dieses unwürdige Scherbengericht, diese Selbstvergewaltigung, feierlichen Protest erheben'. 5

Wiewohl diese Aussagen Mansers, der der Freiburger Universität während der ganzen Dauer des ersten Weltkrieges vorstand, bereits an sich beachtenswert wären, liefern sie ihren eigentlichen Gehalt erst, wenn wir sie in Verbindung bringen mit dem Kampf, den ihr Sprecher seit dem päpstlichen Verdikt über den Modernismus von 1907 führt. Bereits ein oberflächlicher Blick auf die Kampfschrift zu dieser Frage aus dem Jahre 1911, liefert den Nachweis, dass eine Beziehung besteht zwischen Mansers intellektuellem Einsatz gegen den sogenannten Modernismus und seinem historischen Verständnis des Denkens im 14. Jahrhundert:⁶

- ² Manser 1915, S. 14.
- ³ Manser 1915, S. 15.
- ⁴ Manser 1915, S. 15.
- ⁵ Manser 1931, S. 14 und 15.
- ⁶ Vgl. Manser 1911. Die Rolle der Dominikaner in der Diskussion um den Modernismus wird behandelt von Weiss 1998.

In der Tat sind die Voraussetzungen des gesamten Modernismus *philosophische*, die seit dem XIV. Jahrhundert langsam aber stetig, vielverzweigt und doch wieder in *einem* großen Gedanken, dem modernen *Phänomenalismus* zusammenlaufend, sich entwickelten.⁷

Manser ist erstens davon überzeugt, dass der Modernismus vor allem ein philosophischer Irrtum ist; zweitens, dass die letzte Grundlage dieses Irrtums in der Leugnung der Möglichkeit einer Erkenntnis des Dinges an sich beruht und dass drittens dieser 'Bruch mit jeder Metaphysik' durch das Denken Wilhelms von Ockham und einiger Ockhamisten wie Pierre d'Ailly vorbereitet wurde.⁸

Es ist angebracht und erforderlich, die Art und Weise, wie der berühmte Thomist die Geschichte der Philosophie betrachtet und instrumentalisiert, im Hinblick auf die methodologische Fragestellung, die uns beschäftigt, etwas genauer zu analysieren. Ich möchte *drei Beobachtungen* vorlegen. Wir müssen dabei unterscheiden, (1.) wie Manser das Denken Ockhams versteht und deutet; (2.) wie er Ockham in die Entwicklung und Historie der europäischen Philosophie einordnet und schließlich (3.) wie er seine historische Sichtweise mit seinem ideenpolitischen Bestreben und seinen philosophischen Überzeugungen in Beziehung setzt.

(1.) Was die Deutung des Denkens des englischen Franziskaners betrifft, so scheint es mir eindeutig, dass das Bild, das der Dominikaner von Ockham zeichnet mit demjenigen, das Franz Ehrle⁹ in seiner wichtigen Studie zu Petrus de Candia und das Joseph Kleutgen in seiner *Philosophie der Vorzeit* festgehalten haben, übereinstimmt.¹⁰ Ich beziehe mich auf diese beiden

⁷ Manser 1911, S. 9.

⁸ Manser 1911, S. 11.

 $^{^9\,}$ Zur Rolle Ehrles (1845–1934) in der Erneuerung der Scholastik vgl. Gangl 2006.

¹⁰ Kleutgen 1860–1863. Einen ersten Überblick zur Biographie von Kleutgen (1811–1883) vermittelt Baum 1980. Wolf 2013 hat bislang unbekannte – und wahrhaft skandalöse – Aspekte der Lebensgeschichte dieses deutschen Theologen und Philosophen, den Leo XIII. princeps philosophorum genannt hat und der von seinem Schüler Matthias Joseph Scheeben als Thomas rediuiuus bezeichnet wurde, aufgedeckt.

Historiker aufgrund ihrer Prominenz und ihrer Präsenz in der katholischen Welt. In seinem in mancher Hinsicht grundlegenden Werk zum Sentenzenkommentar des späteren Papstes Petrus de Candia betrachtet der spätere Kardinal den 'ungesunden, übertriebenen Drang nach Neuem' als das wichtigste Prinzip des Nominalismus. 11 In der etwas späteren, wahrhaft programmatischen Schrift zu den Aufgaben der Scholastik wiederholt er diese Anklage, 12 er fügt indes eine 'starke Neigung zu rein skeptischer und zersetzender Kritik' hinzu und präzisiert, dass der Nominalismus erst mit Ockham seine volle Entfaltung gefunden habe. 13 Kleutgen, der seinerzeit als Vorreiter des Thomismus verehrt wurde und dessen Mitarbeit bei der Redaktion von Aeterni Patris belegt ist, 14 will namentlich in seinem Werk Die Philosophie der Vorzeit von 1860-1863 mittels der Lehren der sog. 'Vorzeit' die Irrtümer der Neuzeit widerlegen. 15 Er hat auf diese Weise, wie Willi Belz formuliert, einen 'maßgeblichen Anteil an der Entwicklung eines katholischen Wissenschaftsbegriffes' gehabt. 16 Der Jesuit versteht den Nominalismus als Lehre von den Begriffen als Zeichen, die mit einer Ontologie des Einzelnen verbunden ist:

- ¹¹ Ehrle 1925, S. 110: 'Wollen wir das innerste und allgemeinste Prinzip der nominalistischen Eigenart aufweisen, so können wir wohl einen ungesunden, übertriebenen Drang nach Neuem und Eigenem als solches bezeichnen'.
- ¹² Ehrle 1933, S. 21: 'Wollen wir die Eigenart des Nominalismus, soweit dies die bisherige Forschung zuläßt, etwas näher bestimmen, so können wir wohl als seinen innersten Kern einen ungezügelten Drang nach Neuem, verbunden mit einer starken Neigung zu rein skeptischer und zersetzender Kritik, bezeichnen'.
- ¹³ Ehrle 1933, S. 22–23: 'Seine volle Ausbildung erhielt er aber erst durch Wilhelm von Ocham, dessen destruktive Tendenz sich auch auf dem Gebiete der Staatslehre offenbarte'. Eine einschlägige Untersuchung zur Geschichte des Begriffs 'Nominalismus' existiert nach meinem Wissen nicht. Der Artikel 'Nominalismus' im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Hoffmann & Schneider 1984) behandelt zwar ausführlich die in der Geschichte mit diesem Terminus gemeinten Probleme, aber vernachlässigt die Einzelfrage, wann das Substantiv 'Nominalismus' in den europäischen Sprachen zuerst verwendet wurde. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Ausdruck *nominales*, dessen Verwendung untersucht worden ist, und dem Begriff 'Nominalismus'.
 - 14 Belz 1978, S. 50.
- ¹⁵ Kleutgen 1860–1863, I, S. 3: 'Unter der Philosophie der Vorzeit, deren Vertheidigung diese Schrift gewidmet ist, verstehen wir jene Philosophie, welche von den ersten Zeiten der Kirche bis in das achtzehnte Jahrhundert wenigstens auf den katholischen Schulen allgemein gelehrt, und von den Theologen für die heilige Wissenschaft benutzt wurde'.
 - 16 Belz 1978, S. 50.

Die Nominalisten stellen ebenfalls an die Spitze ihrer Theorie den Satz, daß es in der Wirklichkeit nichts als Einzelnes gebe; um aber deßhalb nicht alle Wissenschaft läugnen zu müssen, behaupten sie, daß jedoch das Allgemeine sich in den Namen und Vorstellungen der Dinge finde. ¹⁷

Daraus ergibt sich, 'daß die Wissenschaft in den Dingen gar keinen Gegenstand hat, und also ein bloßes Spiel mit unsern Vorstellungen ist'. ¹⁸ Die Leugnung der Möglichkeit einer Realwissenschaft ist das Ergebnis.

(2.) Als Zweites können wir feststellen, dass Manser den Nominalismus Ockhams im Hinblick auf die Entstehung der Neuzeit, mittels einer epochengenetischen These auslegt. Wir haben den Ausdruck des Pfadfinders der Neuzeit bereits zitiert. Auch in diesem Punkt folgt Manser den Spuren Kleutgens:

Vielmehr behaupten wir, daß die neue Philosophie deßhalb in so viele und oft abentheuerliche Irrungen sich verlor, weil sie zwar mit großer Anstrengung der Philosophie eine feste Grundlage zu geben bemüht war, aber bei der Sucht, alles neu, und die katholische Vorzeit verächtlich zu machen, was diese geleistet hatte, verschmähend die sonderlichsten Erfindungen, mitunter auch verjährte Irrthümer zu Anfängen der Speculation machen wollte. ¹⁹

In der Philosophie der Neuzeit leben die alten Irrtümer der vergangenen Zeit wieder auf:

Es ist aber auffallend, daß man bei solcher Gelegenheit fast nur vom Nominalismus redet. Daß dieser in der Skeptik der neueren Zeit seine Durchbildung gefunden habe, ist von vielen bemerkt, und namentlich sein Verhältnis zum Criticismus hervorgehoben worden.²⁰

¹⁷ Kleutgen 1860–1863, I, S. 262.

¹⁸ Kleutgen 1860–1863, I, S. 263.

¹⁹ Kleutgen 1860–1863, I, S. 24. Der Autor ist darum bemüht zu beweisen, dass der Nominalismus *nicht* den Untergang der Scholastik bewirkt hat, da 'in den früheren Jahrhunderten Ockam keinen Scholastiker von einigem Ansehen für seine Schule gewonnen, glauben wir außer allem Zweifel gestellt zu haben' (S. 346).

²⁰ Kleutgen 1860–1863, I, S. 348.

Auf diese Weise gelangt der Jesuit zur These:

Man läugnet nicht und kann nicht läugnen, daß der skeptische Criticismus vollendeter Nominalismus ist [...].²¹

Ockham erscheint als der Begründer des neuzeitlichen Irrtums, dessen Hauptvertreter nicht nur Descartes, Hobbes, Hume und Locke sind, sondern ebenfalls Kant.

(3.) Der dritte Aspekt, den ich unterstreichen möchte, ist in einem gewissen Sinne der aufschlussreichste für unsere Themenstellung. Manser bezieht sich auf Ockham im Hinblick auf die für ihn gegenwärtige intellektuelle Situation: die historische Bezugnahme auf Ockham steht im Dienste der Deutung der gegenwärtigen Situation und der diesbezüglichen Wahrheitsfindung. Ich will diese Dimension die *Standortgebundenheit* des Philosophiehistorikers nennen, sie ist vielschichtig, da die Determinanten derselben zahlreich sind.²²

2. Ockhams Rehabilitierung

Es ist bei Berücksichtigung dieser Beobachtungen leicht verständlich, dass in der Forschung ein eigentlicher Rehabilitationsprozess Ockhams eingesetzt hat.²³ Die 1927 erschienene Habilitations-

- ²¹ Kleutgen 1860–1863, I, S. 351. Es ist unmöglich, diese Behauptung zu lesen, ohne an den berühmten Satz Max Horkheimers in seiner Studie zu Montaigne und der Funktion der Skepsis erinnert zu werden: 'Die Skepsis ist die Quintessenz des Nominalismus' (Horkheimer 1977, S. 603). Zur Frage Nominalismus und Montaigne vgl. Imbach 2004a.
- ²² Goldstein 1998, S. 34, hat diesen methodisch bedeutsamen Aspekt treffend zusammengefasst: 'Es ist das Paradox einer jeden Genealogie, nur vom gegenwärtigen Standpunkt aus die Geschichte dieser Gegenwart definieren zu können'.
- ²³ Es muss darauf hingewiesen werden, dass in unserem Überblick die Probleme der Biographie Ockhams nicht berücksichtigt werden. Eine diesbezüglich umfassende Darstellung sowohl der Forschung wie auch der Ergebnisse bietet Leppin 2003; vgl. ebenfalls Courtenay 1999 sowie die vorzügliche Darstellung bei Miethke 1969, S. 1–136. Für das hier behandelte Thema unentbehrlich ist selbstverständlich die Bibliographie von Jan P. Beckmann (Beckmann 1992; vgl. auch die Literaturübersicht Beckmann 1990), der überdies eine sehr empfehlenswerte Einführung in die Philosophie des Franziskaners verfasst hat (Beckmann 1995). Einen Überblick zum Stand der Ockham-Forschung bis zum Erscheinungsdatum gibt Spade 1999. Die Einführung von Kraml & Leibold 2003 bietet einen hervorragenden Überblick sowohl von Ockhams Denken als auch der Forschungssituation.

schrift von Erich Hochstetter wird ganz allgemein als ein Schritt zu einer genaueren, neutraleren und weniger voreingenommenen Bewertung der Erkenntnislehre Ockhams anerkannt. Dies zeigt sich in recht eindeutiger Weise in Hochstetters Behauptung, es könne nach Ockham nicht an der Möglichkeit einer Realwissenschaft gezweifelt werden:

Das Neue, das Ockham gegeben hat, liegt nicht in der subjektivistischen Entwurzelung dieser Wissenschaft, sondern in der Ausgestaltung und methodologischen Fixierung der schon bei Aristoteles vor und neben ihr liegenden Erfahrungserkenntnis, die in der Folgezeit dann mit ihrer schon bei Ockham im Prinzip klar erfaßten induktiven Methode die syllogistische Methodik der aristotelischen Wissenschaft zurückdrängte.²⁴

Forschungsgeschichtlich keineswegs weniger bedeutsam sind zwei ausführliche Lexikonartikel von Paul Vignaux im *Dictionnaire de théologie catholique* aus dem Jahre 1931. In den Artikeln *Nominalisme* und *Occam* versucht der französische Forscher eine folgenreiche Neubestimmung des Begriffs des Nominalismus, indem er namentlich die ontologischen Implikationen sowie vor allem die theologische Dimension des Konzepts betont. ²⁵ Ganz eindeutig um eine Rehabilitation von Ockhams Denken und seiner Stellung in der Geschichte der Philosophie ist der Franziskaner Philotheus Boehner bemüht: statt von Nominalismus zu sprechen, schlägt er vor, die Erkenntnislehre Ockhams als 'realistic conceptualism' ('realistischen Konzeptualismus') zu bezeichnen; ²⁶ er lehnt vor allem mit Entschiedenheit die namentlich von Konstanty Michalski verwendete Bezeichnung des Skeptizismus ab. ²⁷ Als besonderes Verdienst Boehners ist indes

²⁴ Hochstetter 1927, S. 179. Hochstetter (1888–1968) war ab 1942 außerplanmäßiger Mitarbeiter im Amt Rosenberg und ist vor allem als Gründer der Leibniz-Forschungsstelle in Münster (1956) bekannt.

²⁵ Vignaux 1931 und Amann & Vignaux 1931, Sp. 876–889. Zur besonderen Stellung von Vignaux in der Philosophiehistorie des Mittelalters vgl. Boulnois 2013, aber auch Imbach 2004b.

²⁶ Boehner 1958, S. 156. Zur Bedeutung von Boehners (1901–1955) Beitrag zur Ockham-Forschung vgl. Vignaux 1947 und Junghans 1968.

²⁷ Michalski 1921, 1926 und 1969. Zu diesem polnischen Forscher (1879–1947) vgl. Kaluza 1991.

das Vorhaben der kritischen Edition der philosophisch-theologischen Schriften Ockhams zu erwähnen, zu deren 1967 begonnenen und 1988 abgeschlossenen Verwirklichung Boehner ganz Entscheidendes geleistet hat. ²⁸ Im Allgemeinen werden die in dieser durch Boehner initiierten Ausgabe edierten Werke als authentisch anerkannt. Eine bemerkenswerte Ausnahme bilden die Innsbrucker Ockhamexperten Richter und Leibold, nach deren Urteil nur der *Sentenzenkommentar* sowie die Aristoteleskommentare echt wären. ²⁹ In jedem Fall hat die in einem relativ knappen Zeitraum abgeschlossene Edition die Ockhamforschung grundlegend verändert. Und so betrachtet hat die von der franziskanischen Phalanx betriebene, z.T. ebenfalls einseitige, Verteidigung Ockhams zu einer zweifellos verbesserten Grundlage einer Annäherung an den historischen und damit authentischen Ockham beigetragen.

3. Ockham als Wegbereiter

Während Kleutgen, Ehrle und Manser Ockham als Vorläufer der modernen Dekadenz gedeutet haben, wurde im 20. Jahrhundert mehrfach der gegenteilige Versuch unternommen, den Franziskaner als Wegbereiter des modernen Denkens zu verstehen. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel einer positiv zu verstehenden Kontinuität, die von Ockham bis Kant und darüber hinaus besteht, finden wir in einem Aufsatz des Münchner Philosophen Hermann Krings (1913–2004). Unter dem Titel 'Woher kommt die Moderne?' stellt Krings in dem erstmals 1986 erschienenen Aufsatz die These auf:

In einer frühen Form hat Ockham die Grundzüge dessen gedacht, was in den folgenden Jahrhunderten im Bereich der Logik und in der Theorie des Wissens, im Bereich der Theo-

²⁸ Vgl. dazu Vignaux 1947. Es kann darauf hingewiesen werden, dass 1964 an der Karl-Marx-Universität Leipzig eine Dissertation verteidigt wurde, deren ausdrückliches Thema die Darstellung der Ockhamforschung Boehners war: Junghans 1968. Junghans lehrte bis zur sog. Wende Kirchengeschichte in Leipzig, wurde dann ordentlicher Professor bis zu seiner Emeritierung 1997. Er ist einer der Initianten der kritischen Gesamtausgabe der Werke Thomas Müntzers. – Zur kritischen Edition der philosophisch-theologischen Werke Ockhams vgl. Miethke 1991.

²⁹ Zu dieser Frage vgl. Richter 1998.

logie und der Sozialphilosophie, vor allem aber im Bereich der Freiheitslehre als neue Struktur hervorgetreten ist und was den vieldeutigen Namen 'Neuzeit' mitbegründet hat.³⁰

Es mag nicht erstaunen, dass dieser Aufsatz in einem Band erschien, der den vielsagenden Titel trägt: Wilhelm von Ockham. Das Risiko modern zu denken. Bedeutsamer ist der Grundgedanke, der in diesem Essay vertreten wird: die Modernität von Ockhams Ansatz besteht darin, dass er namentlich in seinem Gottesverständnis die Freiheit nicht mehr im Rahmen einer gegebenen Ordnung gedacht hat, sondern umgekehrt ein transzendentales Modell entworfen hat, nach dessen Ansatz der 'Wille als die Bedingung der Möglichkeit von Ordnung' gedacht wird: 32

Damit ist die Freiheit der Legitimitätsgrund der Ordnung, und der Sinn der Ordnung ist die Vermittlung und Realisierung von Freiheit.³³

Gemäß der Einschätzung von Krings ist damit der Weg bereitet für eine sich selbst als Freiheit verstehende Vernunft, wie sie sich namentlich bei Kant artikuliert. Aber, so meint Krings, selbst in Positionen wie derjenigen von Jean-Paul Sartre, kann in der 'späten Ernte' noch der 'frühe Samen' entdeckt werden. ³⁴ In ganz ähnlicher Weise feiert auch Günther Mensching die Modernität Ockhams, wenn er in seinem Buch, das vom Ursprung der Moderne im Mittelalter handelt, behauptet – und zu belegen versucht –, der englische Franziskaner habe 'gleichsam das Programm des neuzeitlichen Geistes bis in dessen zeitgenössische Manifestationen entworfen'. ³⁵ Mensching zögert nicht zu behaupten, der Nominalismus Ockhams habe 'die Entwicklung der gesamten europäischen Zivilisation geprägt', da bei ihm die 'meisten Denkmodelle der neueren Philosophie' versammelt sind. ³⁶

³⁰ Krings 1987, S. 18.

³¹ Aicher & Greindl & Vossenkuhl 1987.

³² Krings 1987, S. 22.

³³ Krings 1987, S. 23.

³⁴ Krings 1987, S. 24.

³⁵ Mensching 1992, S. 319.

³⁶ Mensching 1992, S. 346 und 319; zu Menschings Ansatz vgl. Imbach 2014.

Eine der beachtenswertesten Verwirklichungen des Vorläufermodells hat indessen Gottfried Martin in seinem 1938 abgefassten und dann 1949 publizierten Werk Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen geliefert. Der Autor, der bereits in Platon und Aristoteles Vorläufer der Transzendentalphilosophie wahrnimmt, will nachweisen, dass Ockham die Kategorien als Einheiten gedeutet hat und auf diese Weise in den 'großen Zusammenhang der transzendentalphilosophischen Grundfragen' eingetreten ist. 37 Nach Martin hat Thomas von Aquin, indem er die Unterscheidung zwischen akzidentaler und transzendentaler Einheit bedacht hat, Ockhams Aufhebung dieses Unterschiedes ermöglicht und auf diese Weise den Weg gebahnt zu Wilhelms Deutung der Kategorien als transzendentalem Sein. Er hat auf diese Weise die von Thomas initiierte transzendentale Wende vollendet und somit 'zum transzendentalphilosophischen Grundproblem von Einheit und Sein einen fundamentalen Beitrag geliefert'. 38 In einschlägigen Einzeluntersuchungen weist Martin nach, wie Wilhelm das transzendentale Sein von Einheit, Zahl, Ausdehnung und Relation interpretiert hat. Der thomistische Begriff eines ens rationis cum fundamento in re sowie die skotistische Möglichkeit des formalen Seins³⁹ öffnen den Weg zu der ockhamschen These, dass alle Akzidentien außer der Qualität als transzendentales Sein gedeutet werden müssen, 40 wobei diese transzendentalen Kategorien sowohl im Sinne der Konnotation als auch als Zusammenschau mehrerer Dinge betrachtet werden, 41 was Martin schliesslich als

³⁷ Martin 1949, S. ix; zur Person von Martin (1901–1972) vgl. Schmidt & Heidemann 1973.

³⁸ Martin 1949, S. xi.

³⁹ Zu diesem Punkt vgl. Martin 1949, S. 213–215. Wahrhaft grundlegend für die Gedankenführung Martins, aber nach meiner Meinung ebenfalls für die richtige Interpretation der thomistischen Transzendentalienlehre, ist folgende, zusammenfassende Behauptung (S. 214): 'Für unsere Betrachtung genügt es zu sehen, daß schon für Thomas die einfache Einteilung ens reale–ens rationis nicht aufgeht, daß vielmehr in den Transzendentalien ein neues Sein in Erscheinung getreten ist, das zwar einen Bezug auf die ratio enthält, aber dennoch nicht etwa eine bloße Vorstellung ist'.

⁴⁰ Martin 1949, S. 216.

⁴¹ Martin 1949, S. 232-233.

Weisen der Einheit bezeichnet: 'Ockham versteht die transzendentalen Kategorien als Weisen der Einheit'. 42

Wenn wir den weiteren Begriff der Transzendentalphilosophie Kants, der 'ganz im Sinne der Alten auf die allgemeinsten Bestimmungen des Dinges als Ding gerichtet ist'⁴³ berücksichtigen, können wir verstehen, wie Ockham Kants Lehre vorbereitet hat, nämlich durch 'das Hineintragen des Gedankens des transzendentalen Seins in die Kategorienlehre'.⁴⁴ Dadurch hat er die besondere Lehre von den Transzendentalien aufgegeben und die Relation als transzendentale Bestimmung des Dinges als Ding konzipiert.⁴⁵

Bei dieser Entwicklung indes darf der fundamentale Unterschied zwischen Ockham und Kant nicht übersehen werden. Dieser lässt sich als Entdeckung der kopernikanischen Wende, d.h. des Bezugs des transzendentalen Seins auf das Bewusstsein bestimmen: 'Ockham versteht die transzendentalen Kategorien (alle Kategorien außer der Substanz und der Qualität) als Weisen der Einigung'. ⁴⁶ Wir können festhalten, dass Martin Ockham einerseits im Hinblick auf Kant deutet, indem er die Deutung der Kategorien im Sinne des transzendentalen Seins auslegt, und andererseits Ockham von Kant her interpretiert, indem Kants Ansatz ein neues Licht auf das Denken Ockhams wirft.

Die bislang berücksichtigen Deutungen des Verhältnisses von Ockham zur Moderne legen die Relation im Sinne einer Kontinuität aus, wobei wir beide Varianten angetroffen haben, nämlich das Modell der Verfallsgeschichte wie auch der Fortschritts- oder Erfolgsgeschichte. Mit erstaunenswerter Vehemenz

⁴² Martin 1949, S. 240.

⁴³ Martin 1949, S. 250; vgl. den ganzen Abschnitt 'Ockham und Kant', S. 243–255.

⁴⁴ Martin 1949, S. 252.

⁴⁵ Martin 1949, S. 216: 'Die zu suchende Auslegung wird weiter dadurch bestimmt, daß Ockham in der Fortsetzung des Begriffs der transzendentalen Vielheit des Thomas und des Begriffs der transzendentalen Relation bei Duns Scotus den Begriff des transzendentalen Seins so weit in die Kategorienlehre hineingetragen hat, daß alle Kategorien außer der Substanz und der Qualität als transzendentales Sein verstanden werden'.

⁴⁶ Martin 1949, S. 255. Vgl. die Kritik an Martins Ockham-Deutung bei Aertsen 1987.

und Insistenz hat André de Muralt das Paradigma der Verfallsgeschichte in zahlreichen Beiträgen erneuert. Wenn er in einer Studie Kant als den letzten Ockhamisten bezeichnet, dann ist dies so zu deuten:

Il apparaît par conséquent que l'hypothèse occamienne introduit le *Cogito* comme principe de la philosophie bien avant les *Méditations métaphysiques*, mais qu'elle opère plus radicalement encore, bien avant la *Critique de la raison pure*, la véritable révolution copernicienne, puisqu'elle définit, par opposition à la critique aristotélicienne, la connaissance par un a priori subjectif.⁴⁸

Zum Verständnis dieser weitreichenden Behauptung müssen wir präzisieren, was der Autor unter der Hypothese Ockhams versteht. Gemeint ist die durch den Rekurs auf die Allmacht Gottes vollzogene Loslösung des subjektiven Aktes vom Erkenntnisgegenstand, die Loslösung des theoretischen Subjekts von der formalen Kausalität des extramentalen Objektes. ⁴⁹ Das Unternehmen von de Muralt ist mit seiner Überzeugung, dass es sogenannte Denkstrukturen gibt, die sich zur Geschichte der Philosophie wie das Wesen zur Existenz verhalten, verknüpft. ⁵⁰ Aristoteles hat, so meint der Autor, jene Fragen formuliert, die die menschliche Intelligenz nicht nicht stellen kann und im Laufe der Historie haben die verschiedenen Denker verschieden dazu Stellung bezogen: ⁵¹

- Wichtig sind vor allem de Muralt 1975 und 1991.
- ⁴⁸ De Muralt 1975, S. 43.
- ⁴⁹ De Muralt 1975, S. 50: 'La révolution copernicienne [...] libère le sujet théoretique de la causalité formelle de l'objet extramental [...]'.
- ⁵⁰ Dazu de Muralt 1991, S. xi: 'Une structure de pensée n'est pas cependant un modèle intelligible fixé idéalement au ciel empyrée. Une structure de pensée n'a de réalité que dans la mesure où elle s'exerce dans telle ou telle doctrine historique, étant en effet à l'histoire de la pensée ce qu'est l'essence à l'existence, ou plus exactement la quiddité à l'existence. C'est donc l'étude des doctrines de l'histoire qui permet d'induire les structures de pensée, c'est l'histoire de la pensée philosophique qui fonde l'analyse structurelle des doctrines'.
- ⁵¹ De Muralt 1991, S. 9. Der Versuch die Einheit der Wissenschaften gemäß einem einheitlichen Modell zu deuten, sei nicht anachronistisch: 'Elle ne l'est pas, dans la mesure où l'on peut établir que les questions premières dont Aristote prétend que l'intelligence humaine ne peut pas ne pas les poser, s'imposent comme un *fait d'expérience vérifiable en tous temps*'.

Ce qui revient à dire que toutes les œuvres de l'intelligence humaine sont régies par des structures de pensée qui sont en rapport les unes avec les autres et qui par conséquent, pour n'être pas spécifiquement aristotéliciennes, n'en sont pas moins en rapport nécessaire avec la structure de pensée aristotélicienne.⁵²

Die Identifikation der Denkstrukturen, die sich von 1250 bis 1350 artikuliert haben, ermöglicht nach de Muralt nicht allein die Entwicklung des europäischen Denkens bis in die heutigen Tage zu entdecken, sondern diese Identifikation birgt zugleich in sich die Möglichkeit der Überwindung des Irrweges, den das Denken seit der von Scotus eingeführten, fatalen formalen Distinktion eingeschlagen hat. Die Identifikation dieser Denkstrukturen ist nach der Diagnose von de Muralt von größter Dringlichkeit für die europäische Zivilisation.⁵³

4. Ockham und Luther

Heinrich Denifle hat in seinem 1904 erschienenen Lutherbuch den Reformator Luther einen 'verknöcherten Occamisten' genannt; ⁵⁴ er hat damit die Diskussion nach der Beziehung von Luther zu Ockham neu entfacht. ⁵⁵ In seiner Studie zum *Sentenzenkommentar* Luthers hat wiederum Vignaux neue Akzente gesetzt. ⁵⁶ Es ist allerdings vor allem die Habilitation von Erwin Iserloh, die hier Erwähnung verdient, nicht zuletzt auch wegen der umfangreichen Einleitung seines Lehrers Joseph Lortz, der mit folgender Beurteilung die Ausrichtung der Studie klar situiert: ⁵⁷

⁵² De Muralt 1991, S. 10.

⁵³ De Muralt 1991, S. 26: 'Si un effort critique vigoureux n'est pas entrepris pour mettre en évidence ces structures de pensée, c'est non seulement l'immense apport du passé de l'esprit humain qui risque de se perdre, mais les perspectives de la civilisation elle-même qui s'évanouissent'.

⁵⁴ Denifle 1904–1909, I, S. 561, 575, 590.

⁵⁵ Einen umfassenden und ausgeglichenen Überblick zum Theologieverständnis Ockhams gibt Leppin 1995.

⁵⁶ Vignaux 1950; vgl. ebenfalls die diesbezüglichen Ausführungen von Büttgen 2013.

⁵⁷ Iserloh 1956. Von der Bedeutung des Werkes dieses Kirchenhistorikers

Das Entscheidende seiner theologischen Methode liegt aber im Denken von der potentia Dei absoluta her, also vom Grenzfall aus, und darin, daß er durch diese Methode eine Theologie des 'Als-ob' produziert, oder genauer, daß er aus der Theologie philosophische, und noch enger, logische Distinktionen macht. 58

Iserloh hebt in seiner Studie nicht nur die einseitige Betonung der souveränen Allmacht Gottes im Denken des Franziskaners hervor, was nicht bloss eine radikale Erschütterung der Erkenntnissicherheit und eine Entmachtung der Sekundärursachen zur Folge hat, sondern er unterstreicht ebenfalls, dass Ockham zwar die Erfahrung als Erkenntnisquelle hervorhebe, aber sein Argumentationsduktus durch eine 'ungemeine Komplizierung der äußeren Form' gekennzeichnet sei. 59 Am Einfluss Ockhams auf das Denken des Reformators zweifelt allerdings Iserloh nicht, behauptet er doch ohne jegliche Hemmung 'Luther war Nominalist',60 was sich namentlich durch die 'starke Betonung der absoluten Souveränität Gottes',61 aufgrund seines Voluntarismus und seiner Akzeptationslehre⁶² sowie anhand seines sakramentalen Minimalismus⁶³ belegen lässt. Allerdings überwindet Luther den Ockhamismus dank einer Rückbesinnung auf Augustinus. 64 Er hat in dieser Weise durch die Abwehr des Nominalismus seinen eigenen Standpunkt gewonnen.

Die Forschungen von Heiko A. Oberman können als Korrektur dieser Einschätzung des spätscholastischen Denkens gelesen werden. 65 Er will die Bedeutung sowie den Beitrag des Nomi-

handelt Hallensleben 2011; eine Darstellung des Lebenslaufes ist enthalten in Wolff 2014.

- ⁵⁹ Iserloh 1956, S. 280 und 281.
- 60 Iserloh 1966, S. 15.
- 61 Iserloh 1966, S. 17.
- 62 Iserloh 1966, S. 21.
- 63 Iserloh 1966, S. 22.
- 64 Iserloh 1966, S. 25.
- 65 Oberman 1965 und 1977. Die Bedeutung dieses Theologiehistorikers (1930–2001) wird im Sammelband von Brady et al. 2003 ausführlich gewürdigt.

⁵⁸ Lortz 1956, S. xxiii-xxiv. Für eine Würdigung dieses katholischen Kirchenhistorikers, der 1933 eine Abhandlung Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus publiziert hatte, aber 1938 aus der Partei ausgetreten ist, vgl. Lautenschläger 1987.

nalismus zum Werden der Reformation namentlich durch eine Würdigung der Theologie von Gabriel Biel neu beurteilen. Für unser Vorhaben ist weniger die Betonung der Katholizität des Ockhamismus⁶⁶ bedeutsam als seine Deutung der nominalistischen Grundprinzipien:⁶⁷ zur Priorität des Einzelphänomens kommt die induktive Methode hinzu. Als drittes Moment erwähnt Oberman den 'Unterschied zwischen dem unbekannten, nur durch seine Selbstoffenbarung erkennbaren Gott und der genauso unbekannten, nur durch Vernunft und Erfahrung zu erschließenden Natur'.⁶⁸ Es ist ebenfalls beachtenswert, dass nach ihm Biel und der *Inceptor venerabilis* 'stand together on all basic philosophical and theological issues' ('in allen wesentlichen Fragen der Philosophie und Theologie übereinstimmen').⁶⁹

Die Arbeiten Obermans leiden nicht an jener Krankheit, die John Murdoch als 'Precursoritis' anspricht, ⁷⁰ aber es ist trotzdem angebracht, aus methodischer Perspektive die Infragestellung des Vorläufermodells zu erörtern. Dazu ist ein Blick auf die Deutung von Ockhams Naturphilosophie erforderlich.

5. Vorläufer Galileis?

Mit seiner monumentalen Geschichte des Weltsystems hat Pierre Duhem zweifellos nicht nur aufgrund einer umfänglichen Textbasis, sondern vor allem wegen seiner grundlegenden These,

- ⁶⁷ Oberman 1977, S. 365.
- 68 Oberman 1977, S. 365.
- 69 Oberman 1963, S. 424; Oberman 1965, S. 393.
- ⁷⁰ Vgl. hinsichtlich dieser Perversion Murdoch 1974.

⁶⁶ Oberman 1963, S. 423–428; Oberman 1965, S. 392–397. Man beachte folgende Behauptung (Oberman 1963, S. 428): '[...] late medieval nominalism [...] is therefore in agreement with beliefs basic and caracteristic for what has come to be known as Roman Catholicism. When catholicity is understood in this sense, we are altogether willing to defend the thesis that late medieval nominalism should be viewed as a basically catholic movement.' Vgl. Oberman 1965, S. 397: 'Deshalb ist der Nominalismus in wesentlicher Übereinstimmung mit jenen Wahrheiten, die kennzeichnende und grundlegende Glaubenswahrheiten wurden für das, was wir heute *römischen* Katholizismus nennen. Wenn man also Katholizität als *römische* Katholizität versteht, dann sind wir völlig bereit, die These zu verteidigen, daß der spätmittelalterliche Nominalismus letzten Endes als eine grundsätzlich katholische Bewegung angesehen werden sollte'.

die will, dass die Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts zentrale Thesen der kopernikanischen Wende vorwegnimmt, die Betrachtung der Bedeutung und Stellung der mittelalterlichen Physik erneuert und verändert. 71 Dies betrifft selbstverständlich auch die Einschätzung von Ockhams Beitrag. Duhems Konzeption, die der Verurteilung von 1277 als gewichtigem Faktor der Befreiung vom aristotelischen Dogmatismus eine besondere Rolle zuschreibt, ist einerseits der These der Kontinuität zwischen Mittelalter und Neuzeit verpflichtet, sieht aber andererseits in der diese Entwicklung ermöglichenden Kritik am Aristotelismus einen innovativen Bruch. Murdoch und Biard liefern eine kritische Beurteilung des Ansatzes von Duhem. 72 Es ist allerdings Anneliese Maier, die in einer weniger problematischen und wesentlich subtileren, wissenschaftlich vorzüglich fundierten Weise als Duhem das Verhältnis der spätmittelalterlichen Physik zur späteren Zeit studiert und neu und entscheidend gedeutet hat. Nicht allein aufgrund einer noch breiteren, zu einem massgeblichen Teil auf bislang unedierten Texten fussenden Dokumentationsgrundlage, sondern vor allem auch dank einer klaren philosophiehistorischen Option hat Maier die Forschung beeinflusst. 73 Sie hat ganz eindeutig, trotz eines etwas verwirrenden Titels, der von den Vorläufern Galileis spricht, auf eine teleologisch auf die im 17. Jahrhundert erreichte Wissenschaft ausgerichtete Perspektive verzichtet und will nicht, wie Duhem, die Vorwegnahme konkreter richtiger Einsichten und spezifischer Ergebnisse erforschen.⁷⁴

Duhem glaubte, kurz gesagt, dass gewisse scholastische Denker des 14. Jahrhunderts die grossen Entdeckungen, die die Grundlagen der Physik eines Galilei und Descartes bilden – unter ihnen vor allem die Aufstellung des Trägheitsprinzips –, bereits vorweggenommen hätten, und dass die Leistungen Galileis und seiner Zeitgenossen lediglich in der Entwicklung und Weiterführung von Ideen bestünde, die in

 $^{^{71}\,}$ Duhem 1913–1959. Zur historiographischen Bedeutung von Duhem vgl. Murdoch 1991.

⁷² Biard 2004; Murdoch 1991.

⁷³ Maierù 1991 gibt einen umfassenden Überblick zur Forschung von Anneliese Maier; vgl. ebenfalls Perler 2015. Sehr beachtenswert ist die ausführliche Sammelrezension von Blumenberg 1962.

⁷⁴ Maier 1949.

ihrem wesentlichen Gehalt längst vor ihnen ausgesprochen worden seien.⁷⁵

Im Zusammenhang mit der Widerlegung dieser, zielhaft auf einen zu erreichenden Endpunkt ausgerichteten Sichtweise, hat Maier den methodologisch bedeutsamen Unterschied zwischen Vorwegnahme und Vorbereitung geltend gemacht. Die spätscholastischen Naturphilosophen 'haben das Werk eines Galilei, Descartes, Leibniz, Newton, und wie sie alle heissen, nicht vorweggenommen, sie haben es vorbereitet'. 76

Neben signifikanten Forschungen zur Überlieferung und Datierung der Werke Ockhams hat Maier ebenfalls beachtenswerte Beiträge zum Verständnis und der Deutung Ockhams vorgelegt. Ich möchte lediglich an fünf Aspekte erinnern: (1.) In der immer noch aktuellen Studie zum Problem der Evidenz hat die deutsche Forscherin Boehners Verniedlichung des Einwirkens Gottes auf das Erkenntnisgeschehen korrigiert; (2.) sie hat den Beitrag Ockhams zur Elimination der Finalkausalität aus der Naturwissenschaft angedeutet; (3.) die Stellungnahme Ockhams im Zusammenhang mit dem Vorgang, den Maier 'die Subjektivierung der Zeit' nennt, ist nicht zu übersehen; 77 (4.) ganz entschieden hat sie ebenfalls darauf hingewiesen, dass Ockham die radikalen Konsequenzen einer bereits existierenden Deutung der Bewegung gezogen hat; sie bestehen darin, 'dem motus als solchem jede gegenständliche Realität abzuerkennen'. 78 (5.) Ebenso bedeutsam ist nach der Einschätzung Maiers Ockhams an Olivi anknüpfende These, 'dass die Quantität überhaupt nicht verschieden ist von der körperlichen Substanz'. 79 Diese die aristotelische

⁷⁵ Maier 1964, S. 413–414.

⁷⁶ Maier 1964, S. 414; vgl. zu dieser Unterscheidung Blumenberg 1962, S. 85.

⁷⁷ Maier 1955a, S. 83–86. Vgl. dazu Imbach 1996.

⁷⁸ Maier 1955c, S. 352. Maier 1968b, S.159: 'Für Ockham ist ja der motus nichts anderes als ein Terminus, eine vox, die zwei positive Faktoren und, an sekundärer Stelle, einen negativen bezeichnet: das mobile, die nacheinander eingenommenen ubi und die Tatsache, dass das mobile nicht gleichzeitig zwei verschiedene ubi einnimmt. Es ist eine Logisierung des Begriffs, wie sie bei Ockham auch sonst üblich ist, die den gegenständlichen Gehalt preisgibt. In diesem Bewegungsbegriff ist von dem ontologisch wesentlichen Moment im Phänomen der Bewegung abstrahiert. So kann Ockham sagen, dass die Bewegung kein effectus novus ist, dass sie darum auch keine Ursache zu haben braucht'.

⁷⁹ Maier 1955b, S. 182.

Kategorienlehre umstürzende, für die Ontologie entscheidende Lehre ist ebenfalls aufgrund ihrer im Kontext der Eucharistielehre erfolgten Argumentation, die auf die Allmacht Gottes rekurriert, für Ockhams Denkstil kennzeichnend. Diese theologische Argumentation ist indes mit dem Bestreben des Franziskaners zu verbinden, das darin besteht, 'die Allgemeinbegriffe auszuschalten, sie als blosse voces aufzufassen, denen nichts Reales entspricht - es gibt zwar res quantae, aber es gibt keine quantitas'. 80 Nach der Einschätzung Maiers, die meint, Ockhams Kritik an der überkommenen Philosophie habe 'im allgemeinen mehr destruktiven als konstruktiven Charakter', 81 ist es eine allgemeine Tendenz des Nominalismus und besonders Ockhams 'ontologische Probleme als logische anzusehen, und zwar als Probleme einer rein sermocinalen Logik', 82 eine Tendenz, die als Logisierung bezeichnet wird. Dies hat zur Folge, dass die ontologische Betrachtungsweise durch eine 'rein deskriptive' ersetzt wird: 83

> Dazu kommt die Tendenz zur Ausschaltung des abstrakten Begriffs, die Verschiebung der Problematik in das konkret Individuelle, die ja für den ganzen Ockhamismus charakteristisch ist und ein Korrelat zu der empiristischen Wendung in erkenntnistheoretischer Beziehung darstellt.⁸⁴

Die Arbeiten Maiers wurden von Edward Grant und John Emery Murdoch produktiv weitergeführt und die zusammenfassende Studie von André Goddu zur Physik Ockhams setzt die Forschungen Maiers voraus. ⁸⁵ Für die methodologische Besinnung indes scheint es mir wichtiger, auf die von Blumenberg praktizierte Komplexifikation des Verständnisses der Epochengenese hinzuweisen, zumal Blumenbergs Thesen auch durch das Studium der Arbeiten Maiers mitangeregt worden sind. ⁸⁶

⁸⁰ Maier 1955b, S. 190.

⁸¹ Maier 1955b, S. 190.

⁸² Maier 1968a, S. 75.

⁸³ Maier 1968a, S. 78.

⁸⁴ Maier 1968a, S. 78.

⁸⁵ Vgl. Grant 2010; Murdoch 1974 und 1991; Goddu 1984; vgl. die Rezension von Sylla 1989.

⁸⁶ Wie die ausführliche Rezensionsabhandlung von 1962 (Blumenberg 1962)

Wie der Titel eines seiner berühmtesten Bücher anzeigt, will Blumenberg die Legitimität der Neuzeit verteidigen. ⁸⁷ Er widerlegt u.a. mittels einer umfassenden Geschichtskonstruktion namentlich die von Karl Löwith vertretene Konzeption der Säkularisation und interpretiert die Entstehung der Neuzeit als eine Reaktion auf den spätmittelalterlichen theologischen Absolutismus, der in erster Linie durch Wilhelm von Ockham vertreten wird. ⁸⁸ Weil der Nominalismus 'ein System höchster Beunruhigung des Menschen gegenüber der Welt' war, drängte sich die Selbstbehauptung der Vernunft als unvermeidbare Antwort darauf auf: ⁸⁹

Indem die Theologie das absolute Interesse Gottes zu vertreten meinte, ließ sie das Interesse des Menschen an sich selbst und seine Sorge um sich selbst absolut werden, das aber heißt: die Stelle seiner theologischen Ansprechbarkeit besetzten.⁹⁰

Ich bin an dieser Stelle nicht daran interessiert zu evaluieren, ob das Ockham-Bild von Blumenberg angemessen sei oder nicht, ⁹¹ ich betone bloss, dass er vor allem das von Ockham-Gegnern stets hervorgehobene Moment der Allmacht Gottes in den Vordergrund hebt, um dann die gewissermassen unvermeidliche Reaktion, Besonderheit und Rechtfertigung der Neuzeit daraus abzuleiten.

6. Zwischenbilanz

Es ist an der Zeit eine Zwischenbilanz zu versuchen, denn erstaunlicherweise scheint es angebracht und möglich, mehrere Gemeinsamkeiten in den verschiedenen bislang erörterten historischen Ansätzen zu entdecken. Als Erstes können wir beob-

zeigt. Zum Verhältnis von Blumenberg zur Philosophie des Mittelalters vgl. jetzt Flasch 2017.

- 87 Blumenberg 1988.
- ⁸⁸ Vgl. Löwith 1953; vgl. ebenfalls seine Rezension von Blumenbergs Buch zur Legitimität der Neuzeit: Löwith 1968; vgl. auch Gadamer 1968.
 - 89 Blumenberg 1988, S. 107.
 - ⁹⁰ Blumenberg 1988, S. 165.
- ⁹¹ Vgl. dazu Goldstein 1998 sowie vor allem die Analysen von Flasch 2017, S. 493–510, 517–523.

achten, dass in der Wahrnehmung von Ockhams Denken eine fast durchwegs unbestrittene Fixierung auf den Allmachtsgedanken festzustellen ist. Die Arbeiten von Bannach, Courtenay und Oakley haben Ockhams diesbezügliche Lehre kontextualisiert und sie in einem gewissen Sinne ebenfalls relativiert. 92 Noch bedeutsamer scheint mir indes eine andere Beobachtung: die vorgestellten Positionen, allerdings mit variierender Intensität, betrachten Ockhams Lehre im Hinblick auf eine historische Entwicklung, deren Zielpunkt entsprechend verschiedener normativer Vorgaben, die mit der Standortbedingtheit der Historiker verknüpft ist, interpretiert wird. Blumenberg, Krings und de Muralt beispielsweise beurteilen von ihrem jeweiligen Philosophieverständnis her Descartes ganz verschieden und dementsprechend auch das Denken Ockhams in seiner Beziehung zum französischen Protophilosophen. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Rezeption Ockhams bei den von uns berücksichtigten Philosophiehistorikern zwingt uns, unser Augenmerk auf die von den Rezipienten mehr oder weniger explizit gesetzten, die philosophischen Lehren betreffenden normativen Vorgaben zu richten. Die jeweilige Standortbedingtheit betrifft nicht allein das philosophische Vorverständnis, sondern ebenfalls den Anlass sowie die Zielhaftigkeit, d.h. das Warum und das Wozu der philosophiehistorischen Beschäftigung. Nicht nur der Philosophiehistoriker selbst, sondern mit ebenso grosser Intensität der philosophiehistorische Leser sollte, ich behaupte muss diese Fragestellungen ernst nehmen, denn das historische Subjekt, das der Philosophiehistoriker selber ist, ist nicht transparent, es bedarf einer nachhaltigen, kritischen und selbstkritischen Selbstvergewisserung, deren Ziel die möglichst vollständige Aufklärung über den Standort und über die Intentionen des Forschenden ist.

7. Ockham als gegenwärtiger Philosoph

Unter der eben angesprochenen Perspektive lohnt es sich, einen Blick auf jene Stellungnahmen zu werfen, die ausdrücklich Ock-

⁹² Bannach 1975; Courtenay 1989 und 1990; Oakley 1984 und 2002; vgl. ebenfalls die wichtige Arbeit von Schröcker 2003 sowie die originellen Studien von Randi 1984 und 1987.

ham als einen gegenwärtigen Philosophen betrachten. 93 Ansätze wie diejenigen von Kaufmann und Panaccio, 94 die auf der Pionierarbeit von McCord Adams aufbauen, 95 gründen auf einer zweifachen Überzeugung: erstens, dass es sinnvoll und möglich ist, das Werk Ockhams 'mit den Mitteln der analytischen und sprachanalytischen Philosophie' zu behandeln, und zweitens, dass ein derartiges Vorgehen es ermöglicht, ein für die gegenwärtige philosophische Diskussion fruchtbares Gespräch zu führen.⁹⁶ Panaccio, dessen Ansatz von Michon unverfroren mit dem Syntagma Occam redivivus in Verbindung gebracht wird,97 hat in seiner Erstlingsschrift das gewählte Vorgehen, seine Intention sowie den erwarteten Erfolg sehr durchsichtig dargestellt. Er legt seiner Untersuchung eine vorläufige Konzeption des Nominalismus zugrunde, die durch die Antwort der Pariser Fakultät an Ludwig XI. von 1373 inspiriert ist. Nach dieser Umschreibung zeichnet sich der Nominalismus einerseits dadurch aus, dass er die Korrespondenz von Sprache und Wirklichkeit zurückweist und davon ausgeht, dass die Wahrheit und Falschheit der Rede von den Eigenschaften der Terme abhängt.98 Die damit verbundene Minimalontologie, die das Einzelne privilegiert und säuberlich den Bereich der Zeichen von demjenigen der Wirklichkeit unterscheidet, 99 die also die 'Allgemeinheit' (généralité) als ein semantisches Phänomen deutet ist für die Philosophie der Gegenwart ein brauchbarer und inspirierender Ausgangspunkt einer Diskussion. 100 Allerdings muss der Ockhamismus in das philosophische Idiom der Gegenwart übersetzt werden, was möglich

- 93 Zum Folgenden vgl. Perler 1995.
- 94 Kaufmann 1994; Panaccio 1992 und 2000.
- 95 McCord Adams 1987.
- ⁹⁶ Kaufmann 1994, S. 2.
- $^{97}\,$ Michon 1994b; vgl. ebenfalls seine Deutung des Nominalismus: Michon 1994a.
- ⁹⁸ Panaccio 1992, S. 16: 'les nominalistes "ne multiplient pas les choses selon la multiplicité des termes"; ils refusent de supposer pour chaque distinction terminologique une distinction correspondante parmi les entités réelles; [...] ils se consacrent avec zèle à l'étude des "propriétés des termes dont dépendent la vérité et la fausseté du discours". Panaccio zitiert hier Ockham.
- ⁹⁹ Panaccio 1992, S. 18 spricht vom 'privilège absolu du singulier, dans la gnoséologie comme dans l'ontologie' ('absoluten Privileg des Einzelnen in der Gnoseologie und der Ontologie').
 - ¹⁰⁰ Panaccio 1992, S. 18: 'la généralité est un pur phénomène sémantique'.

ist, weil keine radikale Inkommensurabilität besteht zwischen Ockhams und unserem Diskurs. ¹⁰¹ Die Aufgabe des Philosophiehistorikers, wie Panaccio ihn wünscht, ist also doppelt: er muss zum einen eine 'erklärende Erzählung' (*récit explicatif*) und zum anderen eine rational kohärente Rekonstruktion der Gedanken des Autors vornehmen. ¹⁰² Schließlich ist noch eine weitere Voraussetzung erforderlich, nämlich der Ausschluss der Theologie und namentlich die Verbannung der Idee der Allmacht Gottes. ¹⁰³ Für seine Rekonstruktion von Ockhams Denken beruft sich Panaccio explizit auf drei zeitgenössische Philosophen (Jerry Fodor, Donald Davidson und Nelson Goodman). Das Ergebnis der theoretischen Konfrontation zwischen Ockham und diesen zeitgenössischen Ansätzen fasst er zusammen:

[Es kann festgehalten werden] qu'entre cette scolastique, minutieuse et grandiose, et la philosophie analytique contemporaine, il n'y a pas d'incommensurabilité radicale, pas de ruptures irréparables. Au prix d'un effort discipliné de reconstruction, on trouve de l'une à l'autre d'étonnantes affinités, des correspondances nombreuses, des équivalences inattendues [...]. 104

Kurt Flasch hat zur Debatte, die sich zwischen Panaccio und Alain de Libera hinsichtlich der Übersetzbarkeit, der Kommensurabilität und der vorausgesetzten Kontinuität entwickelt hat, Stellung bezogen ¹⁰⁵ und Panaccio vorgeworfen, dass er zum einen ein prä-

¹⁰¹ Panaccio 1992, S. 18: 'Il faut traduire l'occamisme dans un idiome philosophique d'aujourd'hui'.

¹⁰² In den Beiträgen von 1994 und 2000 stellt Panaccio die Vorgehensweise des 'analytischen' Philosophiehistorikers detailliert dar. In dieser Methode spielt die sog. 'reconstruction', d.h. der systematische Nachvollzug des Gedankengangs und der Argumentation, eine entscheidende Rolle. Eine kritische Analyse und Stellungnahme dazu bei de Libera 2000.

¹⁰³ Panaccio 1992, S. 151: 'Mon hypothèse de travail est que l'occamisme dans ce qu'il a d'excitant n'est pas foncièrement solidaire du christianisme, qu'on peut l'en détacher sans l'anéantir et que sa tendance la plus vive va dans le sens du naturalisme'. Vgl. auch S. 21: 'La théologie mise entre parenthèses, il reste de l'occamisme une philosophie riche et encore stimulante, qui place au cœur de ses préoccupations l'*étant singulier* naturel'.

¹⁰⁴ Panaccio 1992, S. 272.

¹⁰⁵ Flasch 2005a; er setzt sich mit de Libera 1992 und Panaccio 1994 auseinander, die Position von de Libera verteidigend, aber ebenfalls ergänzend.

zises, aber partikuläres Verständnis der Philosophie privilegiere 106 und zum anderen, dass seine These der Kommensurabilität letztlich postuliere, es gebe 'eine allgemeine Menschenvernunft, die sich ihrer Allgemeinheit und Überzeitlichkeit sicher sein kann'. 107 So zutreffend die Zurückweisung einer überzeitlichen Wahrheit ist und ohne die Geschichtlichkeit philosophischer Thesen zu bestreiten, möchte ich dennoch, ohne den analytischen Ansatz unkritisch verteidigen zu wollen, auf einen Aspekt hinweisen, dessentwegen eine Position wie diejenige von Panaccio methodisch diskussionswürdig ist. Insofern der Standort, von dem aus die Untersuchung betrieben wird, klar definiert und ausgesprochen wird, besteht bezüglich der normativen Vorgaben, auf denen die Forschung aufbaut, eine grössere Klarheit als in den meisten von uns erwähnten Ansätzen. Allerdings ist der Preis dieser Klarheit nicht gering: die historische Differenz wird willentlich eliminiert, dagegen wird in ausreichender Klarheit das Warum und das Wozu philosophiehistorischer Bemühungen festgelegt. Aufgrund dieser klaren Benennung ihrer Voraussetzungen kann dieser Position nicht allzu leicht Naivität vorgeworfen werden. Insofern allerdings nach Flasch der Sinn philosophiehistorischer Forschung darin besteht, die philosophischen Voraussetzungen, Überzeugungen und Ergebnisse zu prüfen, zu hinterfragen und zu erschüttern, kann allerdings die methodische Überlegenheit dieser Position behauptet werden. 108

¹⁰⁶ Flasch 2005a, S. 306–307: 'Gerade wer über Wahrheit und Unwahrheit sprechen will, wer es nicht bei ästhetischen Reizen und kulturgeschichtlichen Anekdoten belassen will, muß sehen, daß auch in der Gegenwart kein Konsens besteht über das, was als philosophisch gültiges *Verfahren* und was als philosophisch diskussionswürdiges *Thema* gilt'. Flasch unterstreicht, dass der Diskussionspartner 'einen zufälligen Schulstandpunkt' (S. 308) festschreibe.

¹⁰⁷ Flasch 2005a, S. 317.

¹⁰⁸ Vgl. dazu Flasch 2005b. Dieser Aufsatz wird mit folgenden Bemerkungen abgeschlossen (S. 338): 'Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, nicht als Sammlung von Nachrichten über eine exotisch ferne Sonderart, sondern als Anlaß zu einer historischen Besinnung, die exotische Züge am strengen europäischen Vernunftkonzept ad oculos demonstriert, und die, gerade als historische, wie der Husserl der Krisis-Schrift notierte, unsere Existenz als Philosophen und korrelativ die Existenz der Philosophie betrifft (Husserliana VI 510) – eine solche Erforschung der Philosophie des Mittelalters wäre selbst Philosophie.'

8. Politische Philosophie

Mit der kritischen Edition eines Teils von Ockhams *Dialogus* im Jahre 2011 ist unzweifelhaft die Bearbeitung des politischen Denkens des Franziskaners in ein neues Stadium eingetreten. ¹⁰⁹ Der vorletzte Band der kritischen Edition der politischen Schriften Ockhams, die 1940 an der Universität Manchester unter der Leitung von J. G. Sikes begonnen wurde, enthält namentlich die beiden sehr bedeutsamen Traktate *Breuiloquium* und *De imperatorum et pontificum potestate*. ¹¹⁰ Die erste dieser beiden politischen Schriften hatte Richard Scholz bereits 1944 publiziert. Er postuliert eine eindeutig theologische Interpretation der politischen Theorie Ockhams:

Ockham war Theologe und nicht Politiker, wie etwa Marsilius von Padua. Nichts ist dafür lehrreicher als ein Vergleich der Schriften dieser beiden Männer, die sich ja auch wirklich, wie neuerdings erkannt wurde, gegenseitig in politischen Fragen bekämpft haben. Es handelt sich dabei um Verschiedenheiten der Gesichtspunkte, die tief begründet lagen in der Verschiedenheit der Weltanschauungen, dem aufgeklärten Aristotelismus des Marsilius und dem religiös-kirchlichen Denken, dem kritischen Radikalismus und praktischen Konservativismus oder gläubigen Kritizismus Ockhams, einer vielleicht typisch englischen Eigenschaft, 111 die sich in dem ganzen philosophisch-theologischen System Ockhams widerspiegelt. 112

¹⁰⁹ Wilhelm von Ockham 2011. Eine vergleichbare Bedeutung kommt wohl der deutschen Übersetzung dieses wichtigen Textes zu, die Jürgen Miethke besorgt hat: Wilhelm von Ockham 2015. Die kritische Edition der politischen Schriften setzt 1940 ein (Wilhelm von Ockham 1940-). Einen sehr hilfreichen Überblick der Studien zur politischen Theorie Ockhams gibt Shogimen 2007, S. 6–32.

¹¹⁰ Wilhelm von Ockham 1997.

Was damit gemeint ist, sei dahingestellt. Indes darf daran erinnert werden, dass Scholz 1933 das Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat unterzeichnet hat.

Scholz 1944, S. 18. Wie Shogimen 2007, S. 19, richtig feststellt, teilt Scholz diese Auslegung des politischen Denkens von Ockham entsprechend einem theologischen Paradigma mit Dempf 1929, der behauptet, Ockham meinend (S. 506): 'Ein Engländer schafft nach Duns Skotus die erste Metaphysik des Absolutismus, einen radikalen Positivismus des göttlichen Willens und einen radikalen Empirismus der Erkenntnismetaphysik, läßt aber daneben noch Raum für

Für die Erschliessung der politischen Werke Ockhams, die ja bekanntlich in seiner zweiten Lebenshälfte entstanden sind, war die Darstellung seiner Ideen, welche Georges de Lagarde in seiner Studie zur mittelalterlichen Genese des 'laizistischen Geistes' (esprit laïque) geboten hat, unzweifelhaft eine wichtige Etappe. 113 Er versteht unter 'esprit laïque' die intellektuelle und politische Reaktion gegen die klerikale Herrschaft im politischen wie auch im intellektuellen Bereich. Seine umfassende Synthese des grundlegenden Themenkomplexes einer laikalen Politiktheorie, die in einer ersten Auflage von 1934 bis 1946 erschienen ist, wurde wesentlich überarbeitet: die beiden Bände zu Ockham sind 1962 und 1963 publiziert worden. Tatsächlich darf man diese beiden Bücher als die erste vollständige Darstellung des politischen Denkens von Ockham bezeichnen, 114 die der Ablehnung der Lehre von der plenitudo potestatis, der Behauptung der Unabhängigkeit der weltlichen Macht ihren gebührenden Stellenwert zuschreibt. 115 Lagarde, der die strittige Frage, ob die politischen Ideen des Franziskaners mit den philosophischen Lehren in Verbindung gebracht werden können, positiv beantwortet, beurteilt allerdings den Wert seiner Theorie sehr kritisch, wenn er ihn gleichzeitig als Erneuerer und als konservativen Denker einschätzt. 116 Ganz

den Positivismus des freien Einzelwillens, der indeterminiert bleibt wie der Gotteswille'. Derselbe Autor kann deshalb folgern, bei Ockham gehörten Kritizismus und Fideismus zusammen und diese Allianz sei in der absoluten Macht Gottes begründet (S. 508). Scholz, der 1932–1933 in den *Monumenta Germaniae historica* den *Defensor pacis* von Marsilius von Padua publiziert hat, war von 1908–1937 Professor an der Universität Leipzig.

- 113 Lagarde 1956–1970, IV & V. Eine Würdigung des Gesamtwerkes von Lagarde (1898–1967) gibt Bérubé 1965.
- Paquet 1963, S. 908; vgl. S. 910: 'Mais il a le grand mérite d'avoir le premier, tenté, avec un sens des détails qui ne perd jamais de vue les problèmes essentiels et dans une langue sobre et précise, une synthèse des opinons d'Ockham en la matière'. Ebenfalls zu berücksichtigen sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von Baudry (Baudry 1939 und 1949), dem überdies ein sehr nützliches Lexikon der Begriffe Ockhams zu verdanken ist (Baudry 1958) sowie Damiata 1978–1979.
- Lagarde 1956–1970, V, S. 132: 'L'empire n'est pas une dépendance du pouvoir pontifical. Toutes les œuvres d'Ockham le clament. Elles n'ont été écrites que pour cela'. Nicht zu übersehen ist indes den Platz, den Lagarde der Kritik an der Kirche beimisst, vor allem in Lagarde 1956–1970, V.
- 116 Lagarde 1956–1970, V, S. 260: 'Ces explications données par Ockham au sujet des droits des puissances constituant l'ordre établi de son temps confirment et éclairent les principes de ce que nous osons à peine appeler la philosophie po-

im Gegensatz zu Lagarde's Betonung der kirchenkritischen Dimension des ockhamschen Ansatzes will Philotheus Boehner auch in diesem Punkt die Orthodoxie des Franziskaners retten. wenn er bekräftigt, die politischen Ideen Ockhams würden mit 'a sound Catholic political theory' ('einer gesunden katholischen politischen Theorie') übereinstimmen. 117 Ebenfalls theologisch ausgerichtet ist die Auslegung des politischen Schrifttums bei Wilhelm Kölmel. Den Zusammenhang zwischen Nominalismus und politischer Theorie ablehnend glaubt er eine christologische Wende zur Ekklesiologie unter dem Prinzipat der Liebe feststellen zu können 118 und er beurteilt das kirchenkritische Potenzial weniger negativ als Lagarde und andere: 'Ockham ist kein Revolutionär vom Schlage eines Jandun oder Marsilius'. 119 Die Studien von Brian Tierney behandeln desgleichen einen unmittelbar theologisch-ekklesiologischen Aspekt, da sie die Bedeutung der päpstlichen Unfehlbarkeit in den politischen Schriften untersuchen. 120 Das Urteil über Ockhams Beitrag zum politischen Denken ist sehr negativ. 121 Aus philosophischer Perspektive ist der Beitrag von McGrade allerdings wesentlich bedeutsamer: 122

> McGrade attempted to interpret Ockham's political writings not by ignoring his philosophical and theological works or by starting from them, but 'by examining the polemical works

litique d'Ockham. Elles font apparaître plus clairement que jamais une curieuse alliance de positivisme et de théologisme'. Van Steenberghen 1969, S. 654, hat diesen Aspekt der Arbeit von Lagarde treffend zusammengefasst: 'Il souligne spécialement le voisinage, en lui [Ockham], du "novateur" et du "conservateur". Ockham veut remplacer le hiérocratisme totalitaire par des institutions dont le caractère désuet est flagrant'. Shogimen 2007, S. 14–15 weist darauf hin, dass Wilks 1963 eine vergleichbar kritische Einschätzung der politischen Philosophie von Ockham vertritt.

- ¹¹⁷ Boehner 1943, S. 466.
- ¹¹⁸ Kölmel 1962, S. 185; dazu Shogimen 2007, S. 21.
- 119 Kölmel 1962, S. 233.
- ¹²⁰ Tierny 1972.

¹²¹ Tierney 1972, S. 235–236: 'In the end Ockham's conclusions were simply perverse [...] He offers us only dogma without order, anarchy without freedom, subjectivism without tolerance'. Kritisch zu Tierney's Position hat sich Ryan 1976 und 1986 geäussert. Eine ausgeglichene Position vertritt hinsichtlich der Unfehlbarkeitsdebatte Kilcullen 1991. In der späteren Schrift (Tierney 1997) entwirft der Autor ein wesentlich positiveres Bild von Ockhams politischer Theorie.

¹²² McGrade 1974. Vgl. dazu die Rezension von Vasoli 1976.

in their own terms', hoping 'to discover exactly what in Ockham's political thought needs speculative explanation or justification'. 123

Auf diese Weise entsteht bei McGrade ein authentisch historisches Bild von Ockhams Denken, in dem die historischen Anlässe zu Ockhams Schriften (Armutsstreit und Häresie des Papstes) und die dadurch ermöglichten theoretischen Innovationen klar wahrgenommen werden, wobei McGrade namentlich wegen Ockhams Emphase für die persönliche Freiheit vorwiegend die Konsequenzen derselben für die politischen Institutionen untersucht. In der Sicht des Autors ist also Ockham weder ein radikaler Zerstörer der kirchlichen Institutionen noch ein konservativer Theologe oder ein nicht-politischer Theologe, sondern ein 'constructive political thinker'. 124 Jürgen Miethkes wahrhaft grundlegende Studie von 1969 wählt den wohl einzigen wirklich brauchbaren Ansatz, um die Einheit von Ockhams theoretischen Bemühungen zu untersuchen, indem sie den intellektuellen Weg des Franziskaners von den logischen, erkenntnistheoretischen und theologischen Arbeiten zu seiner Sozialphilosophie untersucht, also für diese Forschung 'die zunächst ausschließlich biographisch aufweisbare Einheit' zugrunde legt. 125 Das gewählte Vorgehen erweist sich indes als außergewöhnlich fruchtbar: die ausführliche Auslegung der ersten Streitschrift, das Opus XC Dierum, 126 verfolgt die Absicht zu zeigen, 'wie der franziskanische Theologe zu seinen Thesen zur politischen Theorie gelangte'. 127 Der theoretische Armutsstreit erklärt, weshalb die Eigentumsfrage vorerst eine beachtliche Rolle spielt und Ockham in diesem Zusammenhang grundlegende anthropologische Einsichten formuliert:

> Der Mensch ist von Gott in diese Welt als ein freies Wesen gestellt, ausgestattet nicht mit festen, gleichsam selbstläufigen

¹²³ Shogimen 2007, S. 27.

¹²⁴ McGrade 1974, S. 228.

¹²⁵ Miethke 1969, S. xiv.

¹²⁶ Miethke 1969, S. 444–535. Diese Interpretation wird durch eine einzigartige Darstellung der Philosophie Ockhams vorbereitet. Ich darf an dieser Stelle gestehen, dass für mich die Lektüre dieses Teiles von Miethkes Werk für meine eigenen, bescheidenen Ockham-Studien ausschlaggebend und wegweisend war.

¹²⁷ Miehtke 1969, S. 444.

Eigenschaften und Verhaltensmustern, sondern mit Anlagen, die ihm, wenn er sie ausbildet, Gestaltungsmöglichkeiten offenlassen. ¹²⁸

Das Nachdenken über die damit verbundene *potestas appropriandi*, d.h. die Aneignungsbefugnis führt Ockham dann dazu, namentlich im *Breuiloquium*, die Herrschaftssetzung in Analogie dazu zu konzipieren: 'Neben die "potestas appropriandi" tritt gleichursprünglich (und ebenfalls nach dem Sündenfall den Menschen von Gott eingeräumt) die "potestas instituendi rectores".¹²⁹

Darauf gründet jede politische Ordnung. Es ist also - und dies zeigt Miethke überzeugend - das Nachdenken des Franziskaners über die radikale Armut, das ihn zur Überzeugung führte, dass die ökonomische Weltgestaltung ein Teil der 'kreatürlichen Weltbemächtigung' ist. 130 Und dies hinwiederum führt ihn zur Entdeckung der 'Zwillingsbefugnis' (duplex potestas), 'die ihm nach dem Sündenfall von Gott zur Lebensfristung eingeräumt wurde, nämlich, nebeneinander und streng analog gedacht, Eigentum auszusondern und sich politisch zu organisieren'. 131 Die Beurteilung von Ockhams Ansätzen in der politischen Philosophie in Hinsicht auf die Gegenwart sind verständlicherweise kontrovers, während Wilhelm Vossenkuhl im Franziskaner einen Vorläufer des demokratischen Ideals sieht, 132 meint André de Muralt nachweisen zu können, dass Ockham die Strukturen der modernen politischen Philosophie mit ihren Verirrungen bestimmt habe. 133

Miethke 1969, S. 474; dieser wichtige Gedanke ist vorzüglich zusammengefasst von Kraml & Leibold 2003, S. 84: 'Ockham geht es auch darum, die Eigentumsordnung positiv rechtlich zu regeln. Der Freiheit der Menschen, ihre Welt selbst zu gestalten, entspricht ihre Fähigkeit, ihr Eigentum selbst zu gewinnen'.

¹²⁹ Miehtke 1969, S. 549.

¹³⁰ Miethke 1992, S. 220.

¹³¹ Miethke 1992, S. 221.

Vossenkuhl 1987, S. 177: 'Legitime Herrschaft kann es für Ockham nur auf der Grundlage einer freien Übereinkunft aller Menschen geben. Er vertritt damit ein demokratisches Ideal, eine Leitidee heutiger parlamentarischer Systeme'.

¹³³ De Muralt 2002, S. 156: 'C'est donc à la lumière de la philosophie politique occamienne qu'il est possible de "comprendre" la structure de pensée et les alternances de la philosophie politique moderne, dans la variété originale et irré-

9. Zum Schluss

Es ist Zeit diese allzu oberflächlichen Hinweise zu beschliessen. Eigentlich führen meine Ausführungen vor allem zu einer Reihe grundsätzlicher Fragen, die nicht so sehr die Darstellung und Beurteilung der verschiedenen Deutungen Ockhams und des Nominalismus betreffen, sondern vielmehr die Möglichkeit, die Zielhaftigkeit und die Methodik der philosophiehistorischen Forschung als solcher. Wenn wir diese Einschränkung berücksichtigen, müssen wir feststellen, dass die im Titel enthaltene Frage keineswegs leicht zu beantworten ist. Es scheint mir, an diesem Punkt angelangt, nicht möglich und sogar nicht sinnvoll, die Frage nach der Authentizität der verschiedenen Ockham-Deutungen zu stellen. Es scheint mir dagegen sachdienlich, die Frage bezüglich des Ursprungs dieser Verschiedenheit aufzuwerfen. Eine sehr differenzierte und genaue Analyse wäre an dieser Stelle erforderlich und unverzichtbar. Indes glaube ich, dass es legitim ist zu behaupten, dass es die interessengeleiteten Standpunkte 134 der verschiedenen Philosophiehistoriker sind, die uns zu verstehen helfen, warum das Denken Ockhams je anders wahrgenommen, gedeutet und bewertet wird. Allerdings ist die Standortgebundenheit des Historikers vielschichtig determiniert: sie impliziert nicht nur eine Stellungnahme zum Warum und zum Wozu philosophiehistorischen Arbeitens, sondern ebenfalls gewisse normative Kriterien hinsichtlich des Philosophie- und Wahrheitsverständnisses.

Wenn ich dies bedenke, dann wage ich etwas ungeschützt meine Ausführungen mit zwei Hinweisen zu beenden, die keineswegs die ganze Problematik der Philosophiehistorie als Disziplin und Aufgabe abdecken, jedoch zwei, wie mir scheint, in der Diskussion weniger beachtete Dimensionen betreffen.

(1.) Der Blick auf das von mir behandelte Segment der Philosophiegeschichte scheint das Postulat einer das philosophiehistorische Forschen ständig begleitenden *methodischen Selbstreflexion* nahezulegen: ich meine, dass es unverzichtbar ist,

ductible qu'elles revêtent au cours de leur mise en œuvre jusque dans leurs formes contemporaines'.

¹³⁴ Zu diesem Punkt immer noch lesenswert Habermas 1968.

den in der Arbeit eingenommenen, mehr oder weniger explizit vertretenen Standpunkt zu reflektieren. Die Transparenz des eigenen Standpunktes ist aufgrund der eigenen Endlichkeit nicht gegeben, sie muss durch eine aufmerksame Selbstvergewisserung nicht nur der erkenntnisleitenden Interessen, sondern auch der philosophischen Voraussetzungen gewonnen werden, mit dem Bewusstsein, dass die Selbstkritik ein Prozess ist, der im Fortgang des Forschens ständig korrigiert werden muss und nie zu einem endgültigen Abschluss kommt.

(2.) Die philosophiehistorische Forschung ist eine fortwährende und sich entwickelnde Selbsterkenntnis der Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Gelehrten selbst. Durch das Erforschen anderer, vergangener Philosopheme und Argumentationen wird die *Bedingtheit des eigenen Standortes* wahrnehmbar und erzieht nicht nur zur Überprüfung der eigenen Position, sondern vor allem zu bescheidener Selbstkritik, ja schlichtweg zur Bescheidenheit, die sich solidarisch weiss mit den um Wahrheit ringenden Denkern der Vergangenheit, die nach der Lösung des Rätsels, das wir selber sind, suchen:

Quoy qu'on nous presche, quoy que nous aprenons, il faudroit toujours se souvenir que c'est l'homme qui donne et l'homme qui reçoit: c'est une mortelle main qui nous le presente, c'est une mortelle main qui l'accepte. 135

Bibliographie

- J. A. Aertsen (1987), 'Ockham, ein Transzendentalphilosoph? Eine kritische Diskussion mit G. Martin', in E. P. Bos & H. A. Krop (Hgg), Ockham and Ockhamists. Acts of the Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy 'Medium Aevum' on the occasion of its 10th anniversary, Leiden, 10–12 September 1986, Nijmegen: Ingenium (Artistarum supplementa, 4), S. 3–13.
- O. Aicher & G. Greindl & W. Vossenkuhl (Hgg, 1987), Wilhelm von Ockham. Das Risiko modern zu denken. Zweite Auflage, München: G. D. W. Callwey (Erkundungen, 5)
- É. Amann & P. Vignaux (1931), 'Occam (Guillaume d')', in A. Vacant & E. Mangenot & É. Amann (Hgg), *Dictionnaire de théologie*

¹³⁵ Montaigne 2007, S. 597.

- catholique, XI/1: Naasséniens-Ordalies, Paris: Letouzey & Ané, Sp. 864-904.
- K. Bannach (1975), Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung, Wiesbaden: F. Steiner (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 75).
- L. Baudry (1939), 'Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham', in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 14, S. 209–230.
- -, (1949), Guillaume d'Ockham. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques, Paris: J. Vrin (Études de philosophie médiévale, 39).
- -, (1958), Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Étude des notions fondamentales, Paris: P. Lethielleux (Publications de la recherche scientifique).
- W. Baum (1980), 'Kleutgen, Joseph', in: Neue Deutsche Biographie, herausgegeben von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, XII: Kleinhans-Kreling, Berlin: Duncker & Humblot, S. 57a–58a.
- J. P. Beckmann (1990), 'Wilhelm von Ockham', in G. Fløistad (Hg.), Contemporary philosophy. A new survey, VI/1: Philosophy and Science in the Middle Ages, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, S. 441–466.
- -, (Hg., 1992), Ockham-Bibliographie 1900–1990, Hamburg: F. Meiner.
- -, (1995), Wilhelm von Ockham, München: C. H. Beck (Beck'sche Reihe Denker, 533).
- W. Belz (1978), Friedrich Michelis und seine Bestreitung der Neuscholastik in der Polemik gegen Joseph Kleutgen, Leiden: E. J. Brill (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 9).
- C. Bérubé (1965), 'De l'esprit laïque médiéval à la laïcité moderne', in *Dialogue*, 4/2, S. 185–205.
- J. Biard (2004), 'Le rôle des condamnation de 1277 dans le développement de la physique selon Pierre Duhem', in *Revue des Questions Scientifiques*, 175, S. 15–36.
- H. Blumenberg (1962), 'Die Vorbereitung der Neuzeit', in *Philosophische Rundschau*, 9/2–3, S. 81–133.
- -, (1988), *Die Legitimität der Neuzeit*. Zweite Auflage, erneuerte Ausgabe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Erstausgabe 1966).
- Ph. Boehner (1943), 'Ockham's Political Ideas', in *The Review of Politics*, 5/4, S. 462–487.

- -, 'The Realistic Conceptualism of William Ockham', in Ph. Boehner, Collected Articles on Ockham, ed. E. M. Buytaert, New York/Louvain/Paderborn: The Franciscan Institute St. Bonaventure/E. Nauwelaerts/F. Schöningh, 1958 (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 12), S. 156–174.
- O. Boulnois (Hg., 2013), Paul Vignaux, citoyen et philosophe (1904–1987), suivi de Paul Vignaux 'La philosophie franciscaine' et autres documents inédits, Turnhout: Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 161).
- Th. A. Brady, Jr et al. (Hgg, 2003), *The Work of Heiko A. Oberman. Papers from the Symposium on His Seventieth Birthday*, Leiden/Boston: Brill (Kerkhistorische Bijdragen, 20).
- Ph. Büttgen (2013), 'Paul Vignaux et les sources de la réforme', in O. Boulnois (Hg.), Paul Vignaux, citoyen et philosophe (1904–1987), suivi de Paul Vignaux 'La philosophie franciscaine' et autres documents inédits, Turnhout: Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 161), S. 205–232.
- W. J. Courtenay (1989), 'Potentia absoluta/ordinata', in J. Ritter & K. Gründer (Hgg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VII: *P–Q*, Basel: Schwabe & Co, Sp. 1157–1162.
- -, (1990), Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power, Bergamo: P. Lubrina (Quodlibet, Ricerche e strumenti di filosofia medievale, 8).
- -, (1999), 'The Academic and Intellectual Worlds of Ockham', in P. V. Spade (Hg.), The Cambridge Companion to Ockham, Cambridge: Cambridge University Press, S. 17–30.
- M. Damiata (1978–1979), Guglielmo d'Ockham: Povertà e potere, 2 Bde, Firenze: Edizioni Studi Francescani (Biblioteca di Studi Francescani, 14–15).
- A. Dempf (1929), Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München/Berlin: R. Oldenburg.
- H. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung*, 2 Bde, ed. A. M. Weiß, Mainz: F. Kirchheim & Co, 1904–1909.
- P. Duhem (1913–1959), Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, 10 Bde, Paris: A. Hermann & Cic.
- F. Ehrle (1925), Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites, Münster: Aschendorff (Franziskanische Studien, 9).

- -, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Grundsätzliche Bemerkungen zu ihrer Charakteristik. Zweite, vermehrte Auflage, hg. F. Pelster, Freiburg i. Br.: Herder, 1933.
- K. Flasch (2005a), 'Wie schreibt man Geschichte der mittelalterlichen Philosophie? Zur Debatte zwischen Claude Panaccio und Alain de Libera über den philosophischen Wert der philosophiehistorischen Forschung', in K. Flasch, *Philosophie hat Geschichte*, II: *Theorie der Philosophiehistorie*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, S. 294–318.
- -, (2005b), 'Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelaters?', in K. Flasch, *Philosophie hat Geschichte*, II: *Theorie der Philosophiehistorie*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, S. 319–338.
- -, (2017), Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland. Die Jahre 1945–1996, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- H.-G. Gadamer (1968), [Rezension] 'Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/M. 1966. Suhrkamp. 599 S.', in Philosophische Rundschau, 15/3, S. 201–209.
- P. Gangl (2006), Franz Ehrle (1845–1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika 'Aeterni Patris', Regensburg: F. Pustet (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 7).
- A. Goddu (1984), The Physics of William of Ockham, Leiden/Köln: E. J. Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 16).
- J. Goldstein (1998), Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham, Freiburg/München: K. Alber (Alber-Reihe Philosophie).
- E. Grant (2010), *The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages*, Washington, DC: Catholic University of America Press (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 52).
- J. Habermas (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Theorie, 2).
- B. Hallensleben (2011), 'Erwin Iserloh (1915–1996) ein "Moderner von (über)morgen", in *Trierer Theologische Zeitschrift*, 120/2, S. 150–163.
- E. Hochstetter (1927), Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, Berlin/Leipzig: W. de Gruyter & Co.
- F. Hoffmann & H. J. Schneider (1984), 'Nominalismus', in J. Ritter & K. Gründer (Hgg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VI: *Mo–O*, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co, Sp. 874–888.
- M. Horkheimer (1977), Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Einbändige Studienausgabe, hg. A. Schmidt, Frankfurt a. M.: S. Fischer.

- R. Imbach (1991), 'Thomistische Philosophie in Freiburg: Gallus M. Manser', in Menschen und Werke. Hundert Jahre wissenschaftliche Forschung an der Universität Freiburg Schweiz / Les hommes et les œuvres de l'Université: Cent ans de recherche scientifique à l'Université de Fribourg Suisse, Freiburg / Fribourg: Universitätsverlag / Éditions universitaires (Herausforderung und Besinnung / Défis et dialogues, 13), S. 85–113.
- -, (1996), 'Scientia naturalis est de intentionibus. La physique ockhamienne et son éloignement de la nature', in Micrologus, 4, S. 313–329.
- -, (2004a), 'Notule sur quelques réminiscences de la théologie scolastique chez Montaigne', in V. Carraud & J.-L. Marion (Hgg), Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie, Paris: Presses universitaires de France (Épiméthée), S. 91–106.
- -, (2004b), 'Paul Vignaux, syndicaliste et historien de la philosophie', in Paul Vignaux, Philosophie au Moyen Age. Précédé d'une 'Introduction autobiographique' et suivi de 'Histoire de la pensée médiévale et problèmes contemporains', hg. R. Imbach, Paris: J. Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), S. 9–30.
- -, (2014), 'Der Universalienstreit als Anstoß von Neuzeit und Moderne', in W. Kautek & R. Neck & H. Schmidinger (Hgg), Wissenschaft – Antrieb oder Ergebnis globaler Dynamik, Wien/ Köln/Weimar: Böhlau (Wissenschaft – Bildung – Politik, 17), S. 11–27.
- E. Iserloh (1956), Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation, Wiesbaden: F. Steiner (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 8).
- -, (1966), 'Luthers Stellung in der theologischen Tradition', in Wandlungen des Lutherbildes, Würzburg: Echter (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, 36), S. 15–47.
- H. Junghans (1968), Ockham im Lichte der neueren Forschung, Berlin/ Hamburg: Lutherisches Verlagshaus (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, 21).
- Z. Kaluza (1991), 'Pologne: un siècle de réflexions sur la philosophie médiévale', in R. Imbach & A. Maierù (Hgg), Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, Raccolta di studi e testi, 179), S. 97–130.
- M. Kaufmann (1994), Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham, Leiden/New York/Köln: E. J. Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 40).

- J. Kilcullen (1991), 'Ockham and Infallibility', in *The Journal of Religious History*, 16/4, S. 387–409.
- Joseph Kleutgen (1860–1863), *Die Philosophie der Vorzeit*, 2 Bde, Münster: Theissing.
- W. Kölmel (1962), Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften, Essen: Ludgerus-Verlag H. Wingen.
- H. Kraml & G. Leibold (2003), *Wilhelm von Ockham*, Münster: Aschendorff (Zugänge zum Denken des Mittelalters, 1).
- H. Krings (1987), 'Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham', in O. Aicher & G. Greindl & W. Vossenkuhl (Hgg), Wilhelm von Ockham. Das Risiko modern zu denken. Zweite Auflage, München: G. D. W. Callwey (Erkundungen, 5), S. 18–25 (auch erschienen in Zeitschrift für philosophische Forschung, 41/1 (1987), S. 3–18).
- G. de Lagarde (1956–1970), La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. Nouvelle édition, refondue et complétée, 5 Bde, Louvain/Paris: Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts.
- G. Lautenschläger (1987), Joseph Lortz (1887–1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers, Würzburg: Echter (Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit, 1).
- V. Leppin (1995), Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 63).
- -, (2003), Wilhelm von Ockham: Gelehrter, Streiter, Bettelmönch, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance).
- A. de Libera (1992), 'Retour de la philosophie médiévale?', in *Le Débat*, 72/5, S. 155–169.
- -, (2000), 'Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale', in K.-O. Apel et al. (Hgg), Un siècle de philosophie 1900–2000, Paris: Gallimard/Centre Pompidou (Folio Essais, 369), S. 552–587.
- J. Lortz (1956), 'Einleitung', in E. Iserloh, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation, Wiesbaden: F. Steiner (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 8), S. xiii-xl.
- K. Löwith (1953), Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart: W. Kohlhammer (Urban-Bücher, 2).

- -, (1968), [Rezension] 'Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/M. 1966. Suhrkamp. 599 S.', in Philosophische Rundschau, 15/3, S. 195–201.
- A. Maier (1949), *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, Raccolta di studi e testi, 22).
- -, (1955a), 'Das Zeitproblem', in A. Maier, Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, Raccolta di studi e testi, 52), S. 45–137.
- -, (1955b), 'Das Problem der Quantität oder der räumlichen Ausdehnung', in A. Maier, Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, Raccolta di studi e testi, 52), S. 139–223.
- -, (1955c), 'An der Schwelle der exakten Naturwissenschaft', in A. Maier, Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, Raccolta di studi e testi, 52), S. 337–402.
- -, (1964), 'Die Stellung der scholastischen Naturphilosophie in der Geschichte der Physik', in A. Maier, Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts, I, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, Raccolta di studi e testi, 97), S. 413–424.
- -, (1968a), 'Das Problem der intensiven Grösse', in A. Maier, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Das Problem der intesiven Grösse. Die Impetustheorie. 3., erweiterte Auflage (Nachdruck mit Nachträgen), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, Raccolta di studi e testi, 37), S. 1–109.
- -, (1968b), 'Die Impetustheorie', in A. Maier, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Das Problem der intesiven Grösse. Die Impetustheorie. 3., erweiterte Auflage (Nachdruck mit Nachträgen), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, Raccolta di studi e testi, 37), S. 111–314.
- A. Maierù (1991), 'Anneliese Maier e la filosofia della natura tardoscolastica', in R. Imbach & A. Maierù (Hgg), Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, Raccolta di studi e testi, 179), S. 303–330.
- G. M. Manser (1911), Die Lehre des von Papst Pius X. verurteilten Modernismus und der moderne philosophische Phänomenalismus, Freiburg, Schweiz: O. Gschwend.

- -, (1915), Die Geisteskrise des XIV. Jahrhunderts. Rede gehalten am 16. November 1914 zur feierlichen Eröffnung der Studienjahres, Freiburg, Schweiz: St. Paulus.
- -, (1931), 'Der Kampf um das Kausalprinzip', in *Schweizerischer Studentenverein. Monatsschrift*, Separatdruck, S. 1–15.
- G. Martin (1949), Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen, Berlin: W. de Gruyter & Co.
- M. McCord Adams (1987), *William Ockham*, 2 Bde, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press (University of Notre Dame, The Medieval Institute, Publications in Medieval Studies, 26/1).
- A. S. McGrade (1974), *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge/London/New York: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 7).
- G. Mensching (1992), Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart: J. B. Metzler.
- K. Michalski (1921), Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle. Extrait du 'Bulletin de l'Académie Polonaise des Science et des Lettres. Classe d'histoire et de philosophie – Année 1920', Cracovie: Imprimerie de l'Université.
- -, (1926), Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle. Extrait du 'Bulletin de l'Académie Polonaise des Science et des Lettres. Classe d'histoire et de philosophie Année 1925', Cracovie: Imprimerie de l'Université.
- La philosophie au XIV^e siècle. Six études, hg. K. Flasch, Frankfurt a. M.: Minerva, 1969 (Opuscula philosophica, Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 1).
- Michel de Montaigne, *Les Essais*, hg. J. Balsamo et al., Paris: Gallimard, 2007 (Bibliothèque de la Pléiade).
- C. Michon (1994a), Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam, Paris: J. Vrin (Sic et Non).
- -, (1994b), 'Occam redivivus. Claude Panaccio, Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui), Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (collection "Analytiques" 3), 1992, 288 pages', in Philosophiques, 21/2, S. 577–597.
- J. Miethke (1969), *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin: W. de Gruyter & Co.
- -, (1991), 'Der Abschluß der kritischen Ausgabe von Ockhams akademischen Schriften', in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 47, S. 175–185.

- -, (1992), 'Nachwort', in Wilhelm von Ockham, Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie, hg. und übers. J. Miethke, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Bibliothek klassischer Texte), S. 209–260.
- A. de Muralt (1975), 'Kant, le dernier occamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne', in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 80/1, S. 32–53.
- -, (1991), L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, Leiden et al.: E. J. Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 24).
- -, (2002), L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain, Paris: J. Vrin (Bilbiothèque d'histoire de la philosophie).
- J. Murdoch (1974), 'Philosophy and the Enterprise of Science in the Later Middle Ages', in Y. Elkana (Hg.), *The Interaction between Science and Philosophy*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press (The Van Leer Jerusalem Foundation Series), S. 51–74.
- -, (1991), 'Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West', in R. Imbach & A. Maierù (Hgg), Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, Raccolta di studi e testi, 179), S. 253–302.
- F. Oakley (1984), Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz, Ithaca, NY/London: Cornell University Press.
- -, (2002), Omnipotence and Promise: The Legacy of the Scholastic Distinction of Powers, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (The Etienne Gilson Series, 23).
- H. A. Oberman (1963), *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- –, Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, übers. M. Rumscheid & H. Kampen, Zürich: EVZ, 1965 (H. A. Oberman, Spätscholastik und Reformation, 1).
- -, (1977), Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen: J. C. B. Mohr (H. A. Oberman, Spätscholastik und Reformation, 2).
- C. Panaccio (1992), Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui, Montréal/Paris: Bellarmin/Vrin (Collection Analytiques, 3).

- -, (1994), De la reconstruction en histoire de la philosophie médiévale, Montréal: Université du Québec (Cahiers d'épistemologie, 9403).
- -, (2000), 'Philosophie analytique et histoire de la philosophie', in P. Engel (Hg.), *Précis de philosophie analytique*, Paris: Presses universitaires de France (Thémis, Philosophie), S. 325–344.
- J. Paquet (1963), [Rezension] 'de Lagarde (Georges). La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age. T. IV, Guillaume d'Ockham: Défense de l'Empire. Louvain, É. Nauwelaerts; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1962 [...]', in Revue belge de philologie et d'histoire / Belgisch Tijdschrift voor filologie en geschiedenis, 41, S. 906–910.
- D. Perler (1995), 'Analytische Zugänge zu Ockham', in *Philosophische Rundschau*, 42/2, S. 173–180.
- -, (2015), 'Anneliese Maier and the Study of Medieval Philosophy Today', in *Journal of the History of Philosophy*, 53/2, S. 173–184.
- E. Randi (1984), 'La Vergine e il Papa. *Potentia Dei absoluta* e *plenitudo potestatis* papale nel XIV secolo', in *History of Political Thought*, 5/3, S. 425–445.
- -, (1987), Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla 'potentia absoluta' fra XII e XIV secolo, Firenze: Nuova Italia (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, 121).
- V. Richter (1998), 'Unterwegs zum historischen Ockham', in V. Richter & G. Leibold, *Unterwegs zum historischen Ockham*, Innsbruck: Studia-Universitätsverlag (Mediaevalia Oenipontana, 1), S. 137–153.
- -, & G. Leibold (1998), 'Vorwort', in V. Richter & G. Leibold, *Unterwegs zum historischen Ockham*, Innsbruck: Studia-Universitätsverlag (Mediaevalia Oenipontana, 1).
- J. J. Ryan (1976), 'Ockham's Dilemma: Tierney's Ambiguous Infallibility and Ockham's Ambiguous Church', in *Journal of Ecumenical Studies*, 13/1, S. 37–50.
- -, (1986), 'Evasion and Ambiguity: Ockham and Tierney's Ockham', in *Franciscan Studies*, 46, S. 285–294.
- G. Schmidt & I. Heidemann (1973), In memoriam Gottfried Martin. Reden gehalten am 30. Januar 1973 anläßlich der Trauerfeier, Köln/Bonn: P. Hanstein (Alma Mater. Beiträge zur Geschichte der Universität, 34).
- R. Scholz (1944), 'Wilhelm von Ockham als politischer Denker und Schriftsteller', in R. Scholz, Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein 'Breviloquium de principatu tyrannico', Leipzig: K. W. Hiersemann (Schriften des Reichsinstituts für ältere deut-

- sche Geschichtskunde (Monumenta Germaniae historica), 8), S. 1–28.
- H. Schröker (2003), Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham, Berlin: Akademie Verlag (Veröffentlichung des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 49).
- T. Shogimen (2007), Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages, Cambridge et al.: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 69).
- P. V. Spade (Hg., 1999), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge: Cambridge University Press.
- F. Van Steenberghen (1969), [Rezension] 'Georges de Lagarde, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. IV. Guillaume d'Ockham: Défense de l'Empire. V. Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales. Deux vol. [...] Louvain, E. Nauwelaerts, Pars, Béatrice-Nauwelaerts, 1962–1963 [...]', in Revue Philosophique de Louvain, 67/96, S. 653–655.
- E. D. Sylla (1989), [Rezension] 'The Physics of William of Ockham. By André Goddu. Leiden, The Netherlands, E. J. Brill Publishers, 1984 [...]', in The Philosophical Review, 98/2, S. 257–260.
- B. Tierney (1972), Origins of Papal Infallibility 1150–1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignity and Tradition in the Middle Ages, Leiden: E. J. Brill (Studies in the History of Christian Thought, 6).
- -, (1997), The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150–1625, Atlanta, Ga: Scholars Press (Emory University Studies in Law and Religion, 5).
- C. Vasoli (1976), [Rezension] 'The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles. By Arthur Stephen McGrade (Cambridge: Cambridge University Press, 1974 [...])', in Journal of the History of Philosophy, 14/2, S. 230–233.
- P. Vignaux (1931), 'Nominalisme', in A. Vacant & E. Mangenot & É. Amann (Hgg), *Dictionnaire de théologie catholique*, XI/1: *Naasséniens-Ordalies*, Paris: Letouzey & Ané, Sp. 717–784.
- -, (1947), 'Les travaux de P. Boehner sur Ockham', in *Revue du moyen âge latin*, 3/1, S. 99–102.
- -, (1950), 'Sur Luther et Ockham', in *Franziskanische Studien*, 32/1–2, S. 21–30.
- H. Vossenkuhl (1987), '11 Thesen zu Ockham', in O. Aicher & G. Greindl & W. Vossenkuhl (Hgg), Wilhelm von Ockham. Das

- Risiko modern zu denken. Zweite Auflage, München: G. D. W. Callwey (Erkundungen, 5), S. 176–177.
- O. Weiss (1998), Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum 'Sodalium Pianum', Regensburg: F. Pustet (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 2).
- Wilhelm von Ockham, *Opera politica*, hg. J. G. Sikes et al., Mancunii/ Oxford et al.: Typi Universitatis/British Academy/Oxford University Press, 1940-.
- -, Opera politica, hg. J. G. Sikes et al., Mancunii/Oxford et al.: Typi Universitatis/British Academy/Oxford University Press, 1940-, IV: Compendium errorum Ioannis Papae XXII. Breviloquium de principatu tyrranico. De imperatorum et pontificium potestate. Allegationes de potestate imperiali. De electione Caroli Quarti, hg. H. S. Offler (1997) (Auctores Britannici Medii Aeui, 14).
- -, Opera politica, hg. J. G. Sikes et al., Mancunii/Oxford et al.: Typi Universitatis/British Academy/Oxford University Press, 1940-, VIII: Two tracts traditionally counted as 'Dialogus', Part 2, 'Dialogus', Part 3, Tract 1, hg. J. Kilcullen et al. (2011) (Auctores Britannici Medii Aeui, 20).
- -, De potestate papae et cleri, III.1 Dialogus / Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus, III.1 Dialogus, 2 Bde, übers. J. Miethke, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2015 (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 36).
- M. Wilks (1963), *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages.* The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists, Cambridge et al.: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 9).
- H. Wolf (2013), Die Nonnen von Sant'Ambrogio. Eine wahre Geschichte, München: C. H. Beck.
- U. Wolff (2014), *Iserloh. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Basel: Fr. Reinhardt (Studia Oecumenica Friburgensia, 61).

GREGORIO PIAIA

Padova

DU *CATALOGUE DES HÉRÉTIQUES* À L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE LA 'LONGUE MARCHE' DE MARSILE DE PADOUE

Une question est à la base du travail de l'historien de la philosophie : Quels critères nous permettent-ils d'individuer les philosophies dont nous nous proposons de narrer l'histoire? Que signifie en outre faire de la philosophie ou comment définir l'activité intellectuelle qui caractérise proprement le philosophe ? En histoire intellectuelle, la question paraît neutralisée par une vision étendue de la philosophie et par l'adoption de la perspective de l'histoire culturelle. En histoire de la philosophie conçue de manière plus traditionnelle, la question demeure cependant, bien qu'elle soit souvent tranchée (ou éludée) au moyen d'une réponse ironiquement banale : sont philosophes les auteurs mentionnés dans les index des noms propres des grands manuels d'histoire de la philosophie. En réalité, cette question soulève le problème du canon historico-philosophique, qui est tout sauf trivial. Il concerne moins la philosophie antique dans la mesure où Aristote a déjà imposé un tel canon dans le premier livre de la Métaphysique, - une sélection destinée à prévaloir jusqu'à aujourd'hui, malgré quelques tentatives sporadiques de contestation. Dans tous les cas, le bon Diogène Laërce (I, 3 et 12) est là pour nous rappeler que la philosophie est née chez les Grecs et que le nom même de φιλοσοφία a été inventé par Pythagore.

La situation est très différente pour l'histoire de la philosophie médiévale, 'une petite discipline' qui apparaît 'nimbée d'un certain flou : sa définition et son inscription institutionnelle à l'intérieur du champ des sciences humaines [n'étant] pas toujours claires'. Il est dans la nature même de la philosophie médiévale

¹ König-Pralong 2016, p. 10.

de sembler *floue* et donc sujette à discussions. Très longtemps, la pensée d'un millénaire entier fut en effet considérée sous le signe exclusif de la foi, par antithèse avec la raison grecque et donc avec la philosophie tout court, ou alors la pensée médiévale a été regardée comme une survivance de la pensée grecque, dépourvue d'originalité, comme une sorte d'appendice destiné à être supprimé par l'avènement de la philosophie moderne. En réalité l'idée de philosophie médiévale est le résultat d'un long et tortueux processus culturel, d'une véritable construction ou 'invention', qui a duré plusieurs siècles, à partir du moyen âge lui-même².

Jetons par exemple un coup d'œil à la brève mais néanmoins intéressante esquisse d'histoire de la philosophie proposée par le pseudo-Grosseteste au début de la Summa philosophiae, qui remonte aux années soixante-dix du XIIIe siècle. La quatrième et dernière période de ce tableau comprend ce que nous nommons aujourd'hui 'moyen-âge' (De philosophis magis famosis arabicis uel hispanis et aliis eis uel contemporaneis uel succedentibus etiam Latinis). Elle débute au temps de l'empereur Héraclius († 641), alors que l'Islam commençait à se diffuser vers l'Orient et l'Occident (ce qui constitue par ailleurs une anticipation intéressante de la thèse célèbre et très discutée d'Henri Pirenne sur le début effectif du moyen âge). Cette période est caractérisée par les praeclarissimi philosophi arabes (al-Kindī, al-Fārābī, Avicenne, Avempace, Averroès...), juifs (Maïmonide, mais aussi Avicebron ou Ibn Gabirol, qui est situé parmi les arabici) et finalement chrétiens. Or, parmi ces derniers philosophi, nous ne rencontrons pas Jean Scot Érigène, Anselme d'Aoste ou Roscelin, mais seulement une série de traducteurs de l'arabe qui vécurent entre le IXe et le XIIe siècle (Costa ben Luca, Platon de Tivoli, Dominique Gundissalinus, Constantin l'Africain), auxquels sont associés le médecin byzantin Théophile Protospatharios (VIIe siècle) et Macer Floridus, autrement dit Eudes de Meung (XIe siècle), auteur du poème De viribus seu de virtutibus herbarum. Il s'agit assurément d'une vision très restrictive du concept de philosophus. Il convient d'ajouter que le pseudo-Grosseteste se projette plus en avant dans le temps, jusqu'à la fin du XIIIe siècle (avec la diffusion du corpus aristotélicien en Europe latine). Il mentionne

² Cf. König-Pralong 2016, p. 9–13.

en effet deux *philosophi moderniores* (le franciscain Alexandre de Halès et le dominicain Albert le Grand), alors qu'un autre dominicain, Thomas d'Aquin, grand théologien mais aussi important commentateur d'Aristote, demeure à l'extérieur de la 'famille philosophique'³.

Mais venons-en à Marsile de Padoue, un auteur qui fait à la fois figure d'outsider et de forerunner, et qui se prête de manière exemplaire à l'étude des processus de constitution du canon historico-philosophique. Quand et comment s'est formée l'image de Marsile de Padoue en philosophe ? Aujourd'hui, une contribution publiée sous le titre Marsilius von Padua. Die politische Philosophie eines lateinischen Aristotelikers des 14. Jh. ne provoque plus aucune surprise⁴. Ce titre reflète au contraire de manière exacte le profil intellectuel de ce personnage tel que nous sommes aujourd'hui habitués à le regarder. De nos jours, le rôle joué par l'aristotélisme dans la construction doctrinale du Defensor pacis est en effet bien connu. Cependant, la reconnaissance de ce rôle et l'attribution de l'étiquette de philosophe à Marsile de Padoue, qui en fut la conséquence, sont l'issue d'un long cheminement, d'un parcours accidenté qui a duré quelques siècles. La raison de cette situation peut paradoxalement être expliquée par l'adage Ubi maior, minor cessat, où le maior est incarné par la bulle Licet iuxta doctrinam qui fut promulguée par le pape Jean XXII le 23 octobre 1327 (trois ans après la rédaction du Defensor pacis) contre Marsile de Padoue et Jean de Jandun, duo uiri nequam, perditionis filii, & maledictionis alumni, coupables d'avoir soutenu multa falsa, erronea, & haeretica5, en particulier cinq graves erreurs de nature ecclésiologique : 1. L'ensemble des biens temporels de l'Église est assujetti au pouvoir du saint empereur romain; 2. Le Christ n'a pas établi un chef dans l'Église et l'autorité de Pierre n'était donc pas supérieure à celle des autres apôtres ; 3. Il revient à l'empereur de corriger ou de destituer le pape ; 4. Les clercs sont tous égaux entre eux, y compris le pape ; 5. L'Église et le pape ne détiennent pas en propre le

³ Pseudo-Grosseteste 1912, p. 279–280; Piaia 1983, p. 73–75.

⁴ Miethke 1989.

⁵ Rinaldi 1747–1756, V, p. 347a (le texte complet de la bulle *Licet iuxta doctrinam* se trouve aux p. 347a–353b). Au sujet de la bulle de condamnation, voir désormais Godthardt 2014.

pouvoir de punir, mais ils l'exercent en vertu d'une concession de l'empereur.

La bulle *Licet iuxta doctrinam* sanctionnait ainsi Marsile comme hérétique. C'est dans ce rôle que nous le retrouvons, au XVI^e siècle, dans le Catalogus haereticorum de Bernard de Luxembourg (première édition en 1522) ou de Gabriel du Préau⁶ puis, au début du XVIII^e siècle, dans les *Annales ecclesiastici* et dans les grandes histoires de l'Église, par exemple dans celles de Claude Fleury (première édition 1691-1720) et de Tommaso Maria Mamachi (première édition 1749-1755), dans lesquelles priment les informations biographiques (le soutien de Louis de Bavière et la condamnation pontificale), ainsi que les données ecclésiologiques7. Dans les Annales ecclesiastici, qui furent initiés par Cesare Baronio (1646-1677) et continués par Odorico Rinaldi, nous lisons cependant une précision supplémentaire, en sus du cliché habituel de l'hérétique : dans l'article détaillé de l'Index rerum concernant Marsile, avant d'illustrer les déviations doctrinales que Marsile et Jean de Jandun ont imaginées ad Ludouici Bauari gratiam, ad euertendam Ecclesiam, on précise que tous deux [a]b Aristotele, non Christo, hierarchiam ecclesiasticam componi uolunt, en se référant à la volumineuse dénonciation et réfutation que le théologien hollandais Albertus Pighius avait publiée à Cologne en 15388. Ces mises au point de Rinaldi méritent d'être soulignées. En effet, c'est Albertus Pighius qui, deux siècles après la parution et la condamnation du Defensor pacis, avait attiré l'attention sur la théorie aristotélicienne qui caractérise cette œuvre de Marsile, – un fondement théorique qui n'avait jusqu'alors pas suscité de remarques critiques. Au début

⁶ Cf. Lutzenburgus 1537, lib. II, *sub litera M*, p. *209; Prateolus 1569, p. 315a-b, où Marsile est cependant situé au début du XII^c siècle, au temps de l'empereur Henri V et du pape Pascal II. Voir en outre Anon. 1604, p. 67, dans lequel Marsile est placé, avec les protestants, parmi les *auctores primae classis*.

⁷ Cf. Bzovius 1616–1640, XIV, col. 422–423, 441–442, 493–501, 525–527; Rinaldi 1747–1756, V, p. 343a–354b et 365a–376a; Fleury 1779, XIII, p. 268, 288–289, 309 (de manière intéressante, p. 268, le portrait intellectuel de Marsile ne met pas en relief l'aspect philosophique: '[...] il étudia en toutes les facultés: après les arts il s'appliqua à la théologie; il paroit jurisconsulte dans ses écrits; il savoit de la médecine et la pratiquoit'); Mamachi 1749–1755, V, p. 340–341, 343–344.

⁸ Rinaldi 1747–1756, V, p. 615b (cf. aussi p. 354b).

du XIVe siècle, le recours à la Politique d'Aristote pouvait en effet paraître naturel ou du moins inoffensif, lorsqu'il s'agissait de fonder une conception de la vie en société (les défenseurs de l'auctoritas pontificale ne procédaient d'ailleurs pas autrement). Un siècle plus tard, durant le concile de Bâle, Nicolas de Cues avait abondamment puisé à la première dictio du Defensor pacis pour définir l'ordre de la communauté politique, dans le Prooemium du troisième livre de son traité De concordantia catholica9. Le relief conféré par Albertus Pighius à l'aristotélisme de Marsile n'est assurément pas une nouveauté absolue. On en trouve une trace par exemple dans le Defensorium Ecclesie du maître Adam Easton († 1397), qui fut composé contre Marsile et Ockham 10. Puis, selon une annotation du manuscrit turinois du Defensor pacis, Jean Gerson (1363-1429) aurait qualifié Marsile d'homo multum tritus in doctrina aristotilica et etiam in theologica¹¹. Cependant, ce qui démarque le texte de Pighius (mis à part l'exceptionnelle longueur du traitement réservé à Marsile, qui occupe une bonne partie du livre V de la Hierarchiae ecclesiasticae assertio), c'est la mise en relation des prémisses aristotéliciennes de Marsile et de leurs conséquences ecclésiologiques, au point que Marsile en vient à être défini, de manière offensive, comme un homo Aristotelicus magis, quam Christianus 12. Pighius était arrivé à ces conclusions grâce à sa formation platonicienne et à son inclination pour la philosophia Christi érasmienne, qui le rendait suspicieux à l'égard de tout ce qui venait d'Aristote. En outre, il ne faut pas oublier la bulle Apostolici regiminis promulguée par le pape Léon X, le 19 décembre 1513, durant le concile de Latran V, alors qu'était condamnée l'interprétation averroïste et alexandrinienne de la doctrine aristotélicienne de l'âme humaine.

Cette forte pointe critique, qui fait paraître au premier plan le Marsile philosophe aristotélicien à côté du Marsile défenseur de thèses hérétiques, demeure cependant isolée (mise à part la men-

⁹ Cf. Sigmund 1962; Piaia 1998.

¹⁰ Cf. Grabmann 1931, p. 576.

¹¹ Scholz 1932, p. x-xi.

¹² Pighius 1698, p. 122a. Au sujet de la critique de Marsile chez Pighius, cf. Piaia 1977, p. 289–322.

tion ponctuelle et considérablement postérieure dans les *Annales ecclesiastici*), car, durant les années mêmes qui virent Pighius composer ses œuvres, paraissaient en contexte évangélique luthérien l'*editio princeps* du *Defensor pacis* (Bâle 1522) et ses traductions partielles en anglais (1535) et en allemand (1545). Cette dernière traduction en particulier était mutilée de la *dictio* I tout entière, c'est-à-dire du traité philosophique d'obédience aristotélicienne qui devait, dans l'intention de Marsile, poser les bases scientifiques d'une confirmation par les enseignements de l'Écriture dans la *dictio* II (*Defensor pacis*, I, i, 8). Cette considérable mutilation a sans aucun doute contribué à concentrer l'attention des lecteurs sur les thèses ecclésiologiques, dans leur fonction antiromaine; par ailleurs, elle s'inscrivait dans la ligne de l'aversion de Luther pour la philosophie aristotélicienne ¹³.

D'autre part, avec l'avènement de la réforme, l'image négative de Marsile de Padoue fut littéralement renversée : à la figure de l'hérétique et de l'ennemi de l'Église se substitue celle d'un auteur eruditus ac pius, précurseur de la réforme en raison de ses oppositions au pouvoir du pape, à la fois doctrinales et politiques. Cette image a été sanctionnée par Matthias Flacius Illyricus, sévère gardien de l'orthodoxie luthérienne et figure de proue de l'historiographie protestante qui naissait alors en Allemagne. Dans le Catalogus testium ueritatis imprimé à Bâle en 1556, une introduction au grand projet des Centuriae Magdeburgenses, une place importante est concédée à la vie et surtout aux doctrines ecclésiologiques du Padouan. Flacius ne fait cependant pas mention du contenu philosophique du Defensor pacis. Ce point paraît encore plus significatif lorsqu'on observe que, dans la biographie de Jean de Jandun, bien que celui-ci soit compté parmi les testes ueritatis en raison de son opposition à Jean XXII, on apprend aussi que cet auteur [s]cripsit quoque multa philosophica super Aristotelem & Auerrhoem, quae & olim precio fuerunt, & adhuc hodie sunt, - affirmation qui fait écho à la remarquable fortune dont jouissait Jean de Jandun au cours du XVIe siècle 14. Unis dans leur lutte contre le Romanus episcopus uocatus papa,

¹³ Cf. Piaia 1977, p. 87–91.

¹⁴ Matthias Flacius Illyricus 1562, p. 488.

Marsile de Padoue et Jean de Jandun semblaient ne présenter aucune parenté sur le plan strictement philosophique.

À la fin du XVI^e siècle, Tommaso Campanella réactualise cependant la figure de Marsile aristotélicien, sur un ton relativement polémique. Dans le De gentilismo non retinendo, Marsile paraît en compagnie d'autres péripatéticiens (ici réapparaît Jean de Jandun, avec Pomponazzi, Walter Burley, Antonio della Mirandola, Cesare Cremonini...), qui auraient soutenu que saint Thomas n'a pas bien compris les écrits d'Aristote, à la différence de Théophraste, Alexandre, Themistius, Simplicius et Averroès. Ensuite, Campanella établit un lien précis entre l'aristotélisme hétérodoxe et le Machiavellismus, qui réduit la religion à la raison d'État et qui est la racine des maux affligeant les gouvernants et leurs peuples 15. Dans le contexte catholique, il importe de mentionner le canoniste padouan Antonio Pauluzzi, qui considère l'Église comme la forme la plus élevée de respublica. Il critique ainsi Marsile pour avoir voulu extirper de la respublica les dimensions religieuses introduites par le christianisme, - dimensions que les philosophes antiques n'étaient pas en mesure de concevoir (quam scilicet, nec Aristoteles, nec eorum aliquis, qui de humana politia scripsere, mente concepit aut excogitauit $unquam)^{16}$.

Arrivés à ce point, il convient de se demander quelle fut la présence de Marsile de Padoue dans l'historiographie philosophique moderne, qui s'est affirmée comme discipline autonome durant le XVII^e siècle et qui était liée à un genre littéraire spécifique issu d'une double matrice : la redécouverte de toute la philosophie grecque à l'âge de l'humanisme et la reprise – en contexte protestant – de la conception augustinienne de l'histoire de la culture, avec l'idée d'une histoire générale de la sapientia qui ne se limitait plus aux penseurs grecs. Dans cette optique, il faut signaler deux auteurs – tous deux protestants, sans surprise, et relativement critiques eu égard à la période médiévale. Dans leurs écrits, l'intersection de l'histoire de la philosophie et de l'histoire de l'Église contribue à produire une réévaluation positive de la

¹⁵ Campanella 1636, p. 8.

¹⁶ Pauluzzi 1697, p. 253–254.

figure intellectuelle de Marsile. Le premier, Johannes Grunius (Grüns), est professeur de logique et d'éthique à l'Université de Wittenberg dès 1582, où il publie quelques années plus tard une introduction à l'enseignement de la logique. Il y distingue trois grandes périodes : de la création du monde à Abram, d'Abram à l'avènement du Christ, et de l'avènement du Christ à la fin du monde. Celle-ci est précédée par l'âge de l'Antéchrist, qui a débuté avec le pape Grégoire le Grand et Mahomet, et qui a connu un déclin grâce à l'empereur Louis de Bavière, le premier qui osa contester le glaive du pouvoir temporel au souverain pontife. C'est durant le règne de cet empereur que la philosophie a commencé à renaître grâce à quelques figures in omni doctrinae genere praestantes: Dante Alighieri, Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham, qui s'opposaient dans leurs œuvres à la 'tyrannie' du pape 17. Adam Tribbechow (ou Tribbechovius) se situe sur la même ligne avec son De doctoribus scholasticis (Giessen 1665), un traité imprégné d'une critique radicale de la philosophie (conçue comme science purement humaine) et en particulier du mélange de la philosophie et de la théologie qui fut opéré par les scolastiques dans le but de soutenir les prétentions théocratiques du pontificat médiéval. Dans cette polémique, Tribbechow utilise surtout les écrits antiscolastiques produits au XVIe siècle, mais il connaît et il cite aussi les œuvres de Dante, Marsile et Pétrarque 18.

Sur l'autre front confessionnal – mais nous sommes désormais en plein XVIII^e siècle , il faut mentionner la célèbre *Storia della letteratura italiana* de Girolamo Tiraboschi (Modena 1772–1782), dans laquelle le terme 'littérature' embrasse aussi la production philosophique. Tiraboschi lui aussi prononce un jugement globalement négatif sur la scolastique, en appréciant toutefois les qualités intellectuelles de Thomas d'Aquin et de Bonaventure de Bagnoregio. À son tour, il souligne ensuite le renouveau culturel amorcé au cours du XIV^e siècle par des auteurs comme Dante, Pierre d'Abano, Marsile de Padoue et surtout Pétrarque. Marsile est défini comme un 'uomo di grande ingegno, e che avrebbe potuto giovar molto alla Chiesa, se contro di

¹⁷ Grunius 1587, p. 61; cf. Tolomio 1993, p. 104–106.

¹⁸ Cf. Micheli 1993, p. 407.

essa non l'avesse rivolto' ('homme de grand génie, qui aurait pu être très utile à l'Église, si elle ne l'avait pas retourné contre elle'), alors que Pierre d'Abano 'fu [i]l primo [...] a commendare tra gl'italiani le opere di Averroe, e a farne uso scrivendo' ('fut le premier [...] à priser parmi les Italiens les œuvres d'Averroès et à en faire usage dans ses écrits')19. Les deux illustres Padouans, Pierre d'Abano et Marsile, paraissent donc l'un à côté de l'autre, même si Tiraboschi ne traite pas de leurs relations et n'entreprend pas de définir l'orientation philosophique de Marsile. Si nous donnons ensuite un coup d'œil aux grandes histoires de la philosophie parues en Allemagne au XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, nous remarquons d'abord que Marsile de Padoue (tout comme Jean de Jandun) n'est pas mentionné dans la monumentale Historia critica philosophiae de Jacob Brucker, qui consacre cependant quelques pages à la averroistica secta²⁰. Wilhelm Tennemann mentionne pour sa part Marsile de Padoue dans une note ; il le dit être un 'Zeitgenosse des Occam' ('contemporain d'Ockham') qui 'die päpstliche Gewalt mit großem Nachdrucke angegriffen hatte' ('a attaqué avec une grande énergie le pouvoir du pape'). Cette mention n'a cependant pas d'autre but que de le distinguer du Néerlandais Marsile d'Inghen, disciple des nominalistes, sur lequel il s'arrête par contre²¹. Dieterich Tiedemann mentionne aussi l'engagement politique d'Ockham, sans pourtant nommer Marsile de Padoue, alors qu'il réserve une place importante à Marsile d'Inghen²². Les deux Marsile sont par ailleurs absents du Cours d'histoire de la philosophie de Hegel, où est par contre rappelé le soutien fourni par Ockham à la cause de Louis de Bavière²³.

Regardant la lecture de Marsile de Padoue en philosophe, le tournant ne s'opère qu'avec la célèbre monographie d'Ernest Renan *Averroès et l'averroïsme*, parue en 1852. Cependant, il ne faut pas oublier l'intérêt pour la pensée politique de Marsile qui s'était développé entre temps chez les historiens et les philo-

¹⁹ Tiraboschi 1822–1826, V/1, p. 260, 278; cf. Tolomio 2015, p. 271.

²⁰ Brucker 1742–1744, 1767, III, p. 109–113.

²¹ Tennemann 1798–1819, VIII/2, p. 909 note 73.

²² Tiedemann 1791–1797, V, p. 165 et 245–261.

²³ Hegel 1971, p. 575. Cf. Hegel 1978, p. 1103. Une référence similaire à l'Ockham politique se lit, par exemple, dans Schleiermacher 1839, p. 227.

sophes du droit. Se démarquant des traditionnelles dispositions polémiques (émanant du parti catholique) ou laudatives (du côté protestant), ceux-ci avaient mis au premier plan la dimension politico-doctrinale du *Defensor pacis*, qui était envisagé comme une annonce de thèmes propres à la modernité. C'est par exemple le cas de Friedrich Julius Stahl, qui enseigna aux Universités d'Erlangen puis de Berlin et exerça des fonctions politiques en tant que président du parti conservateur de Prusse. Dans sa *Geschichte der Rechtsphilosophie* (1827), il découvre chez Marsile les premiers signes de la théorie moderne de la souveraineté populaire ; il l'associe à l'expérience politique des Communes et il y voit un développement de la pensée d'Aristote dans une direction démocratique²⁴.

Le philosophe français Adolphe Franck se situe sur la même ligne. Il a entre autres enseigné plusieurs années le droit naturel et le droit des gens au *Collège de France*. Dans le premier volume de ses *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, il dédie un chapitre

²⁴ Stahl 1845–1847, I, p. 67: 'So finden sich die Spuren der heutigen Lehre von der Volkssouveränität schon mitunter bei den mittelalterlichen Schriftstellern. Ganz entschieden und ausgebildet ist dieß der Fall bei Marsilius von Padua, der freilich auch in seiner Umgebung andere Anschauungen hatte. Nach ihm ist das Volk – das heißt die Gesammtheit der Bürger oder auch deren valentior pars – der Gesetzgeber, oder die erste und eigentlich bewirkende Ursache des Gesetzes. [...] Die Lehre des Aristoteles, daß das die ächten Staatsverfassungen seyen, nach welchen die Regierung zugleich zum Zwecke der Gehorchenden (des Volks) geführt wird, faßt Marsilius so auf, daß nach dem Willen und der Uebereinkunft der Bürger (voluntas et consensus civium) regiert werden müsse. Er erklärt auch aus diesem Grunde die Wahlmonarchie für eine angemessenere Staatsform als die Erbmonarchie. Solches alles ist nun freilich nicht mehr specifisch mittelalterlich, es ist bereits der Uebergang zur modernen politischen Ansicht.' (cf. Stahl 1880, p. 63 : 'C'est ainsi qu'on commence à voir poindre les premières traces de la doctrine actuelle de la souveraineté du peuple dans les écrivains du moyen âge. Elle est beaucoup plus nettement dessinée et s'affirme carrément chez Marsile de Padoue qui vivait d'ailleurs dans un milieu fait pour donner un autre cours aux idées. D'après lui le législateur, ou la cause première et vraiment efficiente de la loi, c'est le peuple, autrement dit l'universalité des citoyens, ou encore la partie d'entre eux qu'il appelle pars valentior. [...] La doctrine d'Aristote, que les bonnes constitutions politiques sont celles où le gouvernement doit en même temps tourner à l'avantage des sujets (du peuple), Marsile l'interprète de cette façon, qu'il faut gouverner dans le sens des idées générales et de la volonté des citoyens (voluntas et consensus civium). Il tient, par cette raison, la monarchie élective pour une forme de gouvernement préférable à la monarchie héréditaire. Voilà en somme des vues qui n'appartiennent plus en réalité au moyen âge ; on est entré déjà dans la voie qui mène aux idées politiques de l'ère moderne').

spécialement à la vie et à la pensée de Marsile de Padoue²⁵. Il relève en particulier de remarquables analogies avec Jean Calvin sur le plan ecclésiologique²⁶ et avec Montesquieu eu égard à la théorie de l'État²⁷, mais plus encore avec Rousseau, dans la mesure où les deux penseurs ont affirmé que seules les lois qui émanent de la communauté tout entière peuvent s'assurer l'obéissance de tous les citoyens²⁸. Quelques années plus tard, en Italie, Baldassare Labanca s'intéresse à la figure de Marsile, alors qu'il enseigne la philosophie morale à l'Université de Padoue, durant un court laps de temps. En 1882, il lui consacre une monographie qui, comme son titre l'annonce (Marsilio da Padova, riformatore politico e religioso del XIV secolo), combine l'image traditionnelle du précurseur de la réforme avec l'image moderne de l'annonciateur d'une nouvelle conception de l'État. 'Prophète de l'avenir', le portrait de l'ancien hérétique padouan est emphatiquement reformulé; il acquiert une posture qui rappelle les stèles funéraires du XIX^e siècle : 'Philosophe politique, assis sur la tombe du moyen âge, Marsile porte son regard fixement vers l'avenir et, les bras tendus vers l'avant, il balance le berceau dans lequel repose l'âge moderne qui vient de naître' 29.

Mais venons-en à l'œuvre de Renan. La chose est bien connue –, la monographie de Renan a signé la réhabilitation d'Averroès et de l'averroïsme latin qui, depuis deux siècles, avaient été mis hors-jeu avec la crise de la vision aristotélicienne

²⁵ Franck 1864, p. 135–151.

 $^{^{26}}$ Franck 1864, p. 149 : '[...] appliquant à la théologie le même principe sur lequel repose sa politique, il est arrivé à prêcher, au commencement du XIVe siècle, le protestantisme le plus indépendant, celui que Calvin lui-même n'a pas surpassé'.

²⁷ Franck 1864, p. 144: 'Après le pouvoir législatif, attribution inséparable de la nation toute entière, vient le pouvoir exécutif, que Marsile de Padoue appelle comme nous de ce nom que nous croyons tout moderne et qu'il employait déjà près de quatre siècles et demi avant Montesquieu' (Franck renvoie au *Defensor pacis*, I, 15, 4: '[...] secundariam vero quasi instrumentalem seu executivam dicimus principantem per auctoritatem huius a legislatore sibi concessam' (cf. Marsile de Padoue 1932–1933, I, p. 87)).

²⁸ Franck 1864, p. 143 : 'Remarquons [à propos du *Defensor pacis* I, xii] que ce sont les termes mêmes dans lesquels Rousseau a exprimé le principe de sa constitution démocratique et républicaine : "Trouver une forme d'association par laquelle chacun s'unissant a tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant" (*Contrat social*, vi)'.

²⁹ Labanca 1882, p. 33.

de la science et du monde, même si on constate quelques signes d'un intérêt renouvelé pour le philosophe de Cordoue au XVIIIe siècle³⁰. À vrai dire, la place réservée à Marsile par Renan est absolument marginale : le chercheur français se contente en effet d'attirer l'attention sur un passage de Jean de Jandun dans lequel celui-ci affirme avoir reçu une copie du commentaire de Pierre d'Abano sur les Problemata d'Aristote (en réalité une œuvre pseudo-aristotélicienne) par l'entremise du 'maître Marsile' 31. Sur la base d'une logique qui lui apparaissait contraignante, ce détail biographique aurait cependant offert au père Pierre Mandonnet une impulsion décisive pour assoir une parenté doctrinale entre Marsile et l'averroïste Jean de Jandun, en sus de ses liens avec l''averroïste' Pierre d'Abano : si le magister Marsilius, alors qu'il était actif dans deux universités - à Padoue et Paris -, avait entretenu des liens d'amitié avec deux averroïstes, il ne pouvait pas ne pas être lui-même averroïste. Ainsi Mandonnet affirme-t-il sur un ton décidé que Marsile et Jean de Jandun 'étaient des averroïstes notoires' 32. La définition donnée en son temps par Pighius (homo Aristotelicus magis, quam Christianus) prend maintenant une coloration clairement averroïste. En conséquence, les importants recours de Marsile à la Politique (et plus généralement au dispositif méthodologique aristotélicien) sont désormais lus à travers le prisme de l'averroïsme latin. Peu importait qu'Averroès n'eût pas commenté la *Politique* (il est notoire qu'elle n'était pas disponible en traduction arabe et que l'on se repliait sur la République de Platon et sur un abrégé de celle-ci attribué à Galien)³³. Et peu importe qu'on ne connût aucun commentaire de la Politique qui fût produit par Siger de Brabant ou quelque autre averroïste latin. Paradoxalement, les rapports amicaux entre Marsile et Jean de Jandun, ainsi que la commune censure de leurs doctrines par la bulle Licet iuxta doctrinam, faisaient que le Defensor pacis dût nécessairement être interprété comme une expression, bien plus, l'expression d'une orientation d'ordre doctrinal et idéologique: en l'occurrence, l'averroïsme politique.

³⁰ Cf. Akasoy & Giglioni 2013; Licata 2013.

³¹ Renan 1852, p. 269–270.

³² Mandonnet 1908–1911, I, p. 188 note.

³³ Cf. Rosenthal 1956.

Durant ces mêmes années, Bruno Nardi discutait de l'averroïsme de Dante qui, comme nous le savons, avait placé Siger de Brabant au paradis et présenté Averroès comme le commentateur par excellence du 'maître de ceux qui savent' 34. Certes, les questions politiques n'occupaient pas une place centrale dans la production scolastique des XIIIe et XIVe siècles, ni non plus dans la pensée postérieure, puisque la politique faisait souvent partie de la philosophia secunda ou du champ des applications de la philosophia prima. Dans l'optique de l'histoire de l'historiographie philosophique, il ne faut pas oublier que les thèmes politico-sociaux n'ont acquis une position centrale dans la réflexion philosophique qu'après la Révolution française et à sa suite, non seulement en France, mais aussi et surtout en Allemagne, inversant un rapport de subordination qui était apparu 'naturel' durant plusieurs siècles 35. À la lumière de cette sensibilité nouvelle et divergente, il apparut logique qu'une pensée forte et explosive comme l'averroïsme ait aussi eu des retombées et des applications sur le plan philosophico-politique³⁶. On comprends dès lors pourquoi un chercheur de la stature d'Étienne Gilson a pu définir le *Defensor pacis* comme 'un exemple d'averroïsme politique aussi parfait qu'on le peut souhaiter', même s'il reconnaissait que les contours doctrinaux de cette position étaient tout sauf clairement définis, mis à part un appel général à l'application dans le champ politique de la nette séparation entre raison et foi, reliée à la doctrine de la 'double vérité'. Celle-ci était reportée sur le plan pratique et politique ; la séparation entre raison et révélation

³⁴ Cf. Nardi 1967, p. 255–256: 'Col rivendicare l'autonomia dell'Impero, e per esso delle comunità inferiori che a quello metton capo, di fronte alla Chiesa, coll'assegnare allo Stato un suo proprio fine naturale da raggiungersi in questa vita, e collo stabilire, infine, che la norma da seguirsi, per il raggiungimento di questo fine, sono i documenta philosophica contrapposti ai documenta revelata o spiritualia, Dante rivendicava implicitamente l'autonomia della ragione e della filosofia di fronte alla fede e alla teologia, e giungeva così, con un'affermazione arditissima, a quella specie di averroismo politico che doveva essere, invece, il punto di partenza, poco più di un decennio più tardi, di Marsilio da Padova'. Auparavant (p. 235 note) Nardi a mentionné Marsile, cet 'amico e commilitone' de l'averroïste Jean de Jandun.

³⁵ Cf. Kervégan 2016, p. 347–348.

³⁶ Cf. Kuksewicz 1968, p. 201 : 'Cette activité politique [de Marsile de Padoue et de Jean de Jandun] était la conséquence logique de l'esprit de la philosophie averroïste'.

se traduisait alors en une séparation entre temporel et spirituel, autorité civile et autorité religieuse, Église et État³⁷.

La séduisante association du concept d'averroïsme (avec toute sa portée sulfureuse) et de l'attribut politique, qui dans l'imaginaire culturel du XIX^e siècle commence à occuper une place de premier ordre - comme nous l'avons souligné -, a engendré un processus de requalification philosophique de la figure de Marsile. Il s'en est suivi une véritable bulle spéculative (au sens philosophique et non financier!) qui trouve son expression la plus parlante chez Erminio Troilo, un spécialiste de Spinoza, qui a enseigné la philosophie théorique et morale de nombreuses années à l'Université de Padoue. Lors du colloque qui s'est tenu à Padoue en 1942 à l'occasion du sixième centenaire de la mort de Marsile (auquel participèrent exclusivement des chercheurs italiens et allemands, compte tenu du conflit mondial en cours), Troilo développe l'interprétation 'moderne' proposée en son temps par Labanca, en accentuant sa dimension philosophique. Selon Troilo, la perspective averroïste a conduit Marsile à accomplir une véritable révolution sur le plan politique, encore plus radicale que celle qui se serait produite dans la philosophie naturelle. La double vérité trouvait son pendant politique dans la double autorité (religieuse et politique), dont l'ultime issue était, selon un processus dialectique, une autorité unique comprise 'au sens historique et politique de la pure humanité ou mondanité (ou, ce qui revient au même, de la pure rationalité) : *l'État'*. En outre, un autre principe averroïste fut réinterprété dans un contexte politique : procédant à un rapprochement théorique hardi, Troilo voyait en la doctrine de l'intellect unique séparé

³⁷ Gilson 1962, p. 691–692. Il convient de souligner que, dans la première édition de cette œuvre, Marsile est mentionné de manière fugitive, dans le chapitre sur les averroïstes, comme 'collaborateur politique' et 'compagnon' de Jean de Jandun, sans aucune précision sur sa pensée (Gilson 1925, p. 298). Une mention analogue, de type strictement biographique (dans le sillage de Renan), se lit dans la première édition d'une autre histoire de la philosophie médiévale à caractère généraliste, celle de Maurice de Wulf qui, dans une édition postérieure, prendra ses distances avec l'interprétation averroïste de Marsile, étant donné le petit nombre de citations d'Averroès qui furent identifiées dans l'édition critique du *Defensor pacis* par R. Scholz (de Wulf 1900, p. 349; de Wulf 1934–1947, III, p. 142: 'Mais il serait faux de voir en Marsile un prosélyte de l'averroïsme et il ne peut être question d'une action directe d'Averroès'; cf. Scholz 1932, p. lxi–lxvi).

le fondement du 'populisme' de Marsile, chez qui l'État, la plus haute expression de la communauté humaine, était aussi considéré comme 'une espèce – pourrait-on dire – d'intellect agent immanent à la forme des projets et du vouloir collectifs' 38.

Cet enthousiasme pour la catégorie historiographique d'averroïsme politique, plus circonscrite que les catégories trop génériques de rationalisme ou de laïcisme mais aussi dotée d'une plus grande virulence, s'est ensuite modéré (il suffit de rappeler ici la prudence manifestée à cet égard par Georges de Lagarde dans la nouvelle édition de sa monographie sur Marsile, ou encore les réticences d'Alan Gewirth)³⁹. Sa matrice même, la notion d'averroïsme latin, fut mise en question en sa teneur proprement doctrinale et dans ses propres prémisses méthodologiques : jusqu'à quel point est-il légitime de parler d'une connexion logique entre théorie philosophique et doctrine politique en l'absence de toute base textuelle⁴⁰ ? Il s'en est suivi un débat toujours d'actualité, non dépourvu d'implications idéologiques, l'averroïsme étant habituellement considéré comme un synonyme de laïcisme.

³⁸ Troilo 1942, p. 62–63.

³⁹ Cf. de Lagarde 1934-1946, II, p. 78-95 et de Lagarde 1956-1970, III, p. 305-328. Pour sa part, l'autre grand spécialiste de Marsile au milieu du XX^c siècle, Alan Gewirth, a affronté cette question dans sa monographie de 1951. Il a réitéré son jugement, avec une parfaite lucidité, dans un Appendix, en conclusion de sa traduction anglaise du Defensor pacis : 'The concept of "political Averroism" is a recent construct of historians of medieval thought. They have used it to characterize the political attitude resulting from the emphases implicit in the Averroists' doctrines of the contrariety between reason and faith [...]. Most of these emphases are also to be found in Machiavelli, and accordingly it has been suggested that the close affinity between Marsilius and Machiavelli has this common Averroist source. But much further research must be undertaken in the political writings of the Averroists before it can be established what was the relation between their philosophic emphases and their specifically political doctrines. However, it seems clear that the former are logically compatible with quite different political doctrines. That the political Averroists would be anti-clerical is to be expected. But whether this anticlericalism would eventuate in a general republican suspicion of all attempts to obtain political supremacy for one or a few men, or whether it would lead instead to setting up an absolute secular ruler in opposition to the clergy; whether its disdain for the traditional religious authorities would involve contempt for the masses who accepted such authorities, or would lead instead to an exaltation of the people's insight in independence of the traditional authorities - on these and similar questions much flexibility was possible' (Gewirth 1951–1956, II, p. 440–441; voir aussi I, p. 39–44).

⁴⁰ Cf. Gewirth 1951–1956, II, p. 441 note 28.

Ainsi, la tentative de Fernand Van Steenberghen pour redimensionner l'envergure et la portée de l'averroïsme latin⁴¹ fut-elle interprétée par certains comme une entreprise négationniste, historique et théorique à la fois. Elle aurait été le fruit d'un changement de posture apologétique. Il ne s'agissait plus de condamner certaines positions doctrinales du fait de leur incompatibilité avec l'orthodoxie religieuse, mais plutôt de démontrer que de telles positions étaient peu consistantes et reposaient sur des motifs avant tout sociologiques (la concurrence dans le *studium* parisien entre maîtres appartenant au clergé régulier et maîtres sans affiliation à un ordre religieux), alors qu'elles n'étaient en soi pas contraires à l'orthodoxie ⁴².

Il y a à peine plus de trente ans, l'auteur de ces lignes s'est efforcé de montrer, dans une perspective d'histoire de l'historiographie philosophique, que la formule averroïsme politique est en réalité le fruit d'un mythe historiographique qui, à l'instar de tous les mythes, n'est pas facile à miner ou abolir⁴³. Durant ces dernières décennies, moyennant quelques ajustements, quelques chercheurs ont opposé une tentative de réinstaurer cette formule à son abandon ou à un usage plus prudent qu'on en faisait, certes sous d'autres atours et en ne l'attribuant plus à Marsile⁴⁴. Pour sa part, un autre chercheur a tenté de dépasser la controverse historiographique en se plaçant à un niveau plus profond : tout en reconnaissant que 'l'averroïsme n'a jamais produit une théorie dont le sujet soit la polis, la cité et la vie des hommes en communauté', il a tenté de faire émerger les 'raisons spéculatives secrètes' qui ont conféré 'une immédiate épaisseur politique' à la 'destinée historique à laquelle [l'averroïsme] fut condamné' 45. Nous nous

⁴¹ Cf. Van Steenberghen 1974, p. 531–554 et 567 ss.

⁴² Cf. Landucci 2006, p. 143-144.

⁴³ Cf. Piaia 1985.

⁴⁴ Cf. Grignaschi 1979 ; Butterworth 1994 ; Hübener 1994 ; Capitani 1996 ; Castello Dubra 1997 ; Bayona Aznar 2007 ; Bertelloni 2011.

⁴⁵ Coccia 2005, p. 186–187 (il faut souligner que, dans cette étude, Marsile n'est mentionné qu'une fois et de manière tout-à-fait marginale, p. 186, note). Illuminati 1996 est lui-aussi fécond en actualisations philosophico-politiques (voir en particulier, aux p. 94–95, la 'relecture actuelle' du monopsychisme d'Averroès à la lumière de l'*intellect général* de Karl Marx, qui est défini comme un 'éminent successeur moderne de l'aristotélisme'). Au sujet de la 'confluence

trouvons ici face à un véritable saut herméneutique, suggestif mais aussi discutable, comparable à celui accompli par Maurice-Ruben Hayoun et Alain de Libera au sujet du prétendu averroïsme politique de Dante⁴⁶.

Dans son ensemble, ce riche débat chargé de présupposés idéologiques a eu pour effet de recentrer l'attention sur la figure de Marsile philosophe, voire philosophe aristotélicien, faisant abstraction du Marsile réformateur religieux ou précurseur de la réforme (un rôle qui était dès lors dévolu à des personnages comme Jean Wyclif et Jean Hus), mais aussi du Marsile qui aurait anticipé la théorie moderne de l'État. À cet égard, l'analyse de la dictio I proposée par Leo Strauss est encore aujourd'hui exemplaire, me semblet-il. Strauss l'a développée dans son étude Marsilius of Padua, qui parut dans l'History of Political Philosophy (1963) puis dans le recueil d'études Liberalism Ancient and Modern (1968), avant d'être réimprimée comme introduction à une nouvelle traduction anglaise du Defensor pacis 47. Le mérite de ce genre d'analyses est d'avoir reconnu une pleine dignité philosophique à la pensée de Marsile. Conformément aux principes méthodologiques exposés dans How to Begin to Study Medieval Philosophy (1944), Strauss a conduit sa lecture au moyen d'une contextualisation lucide et rigoureuse, sans céder aux projections enthousiastes vers le futur ou aux applications rétroactives auxquelles les historiens

entre analyses politologiques et doctrine de la conjonction avec l'intellect agent', voir aussi Illuminati 2000, p. 46–49.

⁴⁶ Hayoun & de Libera 1991, p. 112 : 'C'est comme théologien impérial, théoricien de la nécessaire union du pouvoir temporel, bref comme tenant du laïcisme politique, que Dante est "averroïste", non dans les détails d'une psychologie philosophique et d'une théorie de l'âme qui doit autant à Albert le Grand et aux philosophes arabes en général qu'au seul Averroès. Le paradoxe de la pensée de Dante est qu'il a retrouvé un des sens authentiques de l'averroïsme – la politique – sans avoir pu fréquenter les textes qui l'exposaient'. Juste après, il est souligné que l'éssentiel' de l'averroïsme politique de Dante est repris dans les écrits de Marsile, 'que l'on peut considérer comme le fleuron de la transposition impériale du monopsychisme' (p. 113).

⁴⁷ Strauss 2005. Leo Strauss n'est certes pas le seul à avoir mis en lumière la dimension strictement philosophique du *Defensor pacis*. Un soin particulier (qui finit par être trop exclusif) pour mettre en évidence cette dimension philosophique se rencontre, par exemple, chez Di Vona 1974. Les analyses de Leo Strauss ne restèrent pas sans échos sur les spécialistes de Marsile; on pense, par exemple, aux thèmes de la possible influence d'al-Fārābī et de Maïmonide sur le *Defensor pacis* (cf. Quillet 1979–1980 et Syros 2007, p. 107–114 et *passim*).

de la philosophie s'adonnent souvent⁴⁸. L'étude s'ouvre sur une déclaration à première vue déconcertante : 'Marsilus [...] was a Christian Aristotelian' ('Marsile [...] était un aristotélicien chrétien'). Il ne s'agit cependant pas d'une réhabilitation du Marsile hérétique et averroïste, puisque Strauss souligne tout de suite que 'both his Christianity and his Aristotelianism differ profoundly from the beliefs of the most celebrated Christian Aristotelian, Thomas Aquinas' ('son christianisme comme son aristotélisme diffèrent profondément des croyances du plus célèbre des aristotéliciens chrétiens, Thomas d'Aquin')49. En fait, Marsile admet que le clergé chrétien repose sur un fondement divin (se démarquant en cela d'Aristote), mais il nie que ce fondement concerne aussi la hiérarchie interne à l'Église. '[A] strict follower of Aristotle' ('[D]isciple strict d'Aristote'), Marsile se propose d'intégrer au corpus philosophique cette partie de la *Politique* qui traite des 'diseases of civil society' ('maladies de la société civile')50. Il donne en particulier une réponse strictement philosophique au 'problem of how to reconcile the Aristotelian principle (the men dedicated to the most noble practical activity ought to rule in their own right) with the Christian principle (the activity of the priest is more noble than that of the gentleman)' ('problème de la conciliation du principe aristotélicien (les hommes qui se consacrent à l'activité pratique la plus noble doivent gouverner sans avoir de comptes à rendre) avec le principe chrétien (l'activité des prêtres est plus noble que celle des gentilshommes)'). La doctrine théocratique de la plenitudo potestatis semblait être la solution la plus linéaire d'un tel problème, mais Marsile 'avoids that conclusion within the confines of political philosophy' ('évite cette conclusion en restant dans les limites de la philosophie politique') et il soutient que l'autorité politique première n'est pas la pars principans (le gouvernement), mais plutôt le legislator humanus, à savoir le peuple. Une ligne doctrinale que Marsile attribue à Aristote, où on l'y chercherait en vain 51.

⁴⁸ Strauss 1989; cf. Strauss 1993.

⁴⁹ Strauss 1968, p. 185; cf. Strauss 1990, p. 267.

⁵⁰ Strauss 1968, p. 186; cf. Strauss 1990, p. 268–269.

⁵¹ Strauss 1968, p. 189–190; cf. Strauss 1990, p. 273–274.

L'implantation de Marsile sur le terrain de l'historiographie philosophique est désormais un fait acquis. La 'longue marche' a trouvé une fin.

Bibliographie

- A. Akasoy & G. Giglioni (éd., 2013), Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe, Dordrecht et al.: Springer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 211).
- [Anon.] (1604), *Index librorum prohibitorum*, Venetiis : M. A. Zaltesius (première édition de 1558).
- B. Bayona Aznar (2007), 'La incongruencia de la denominación "averroísmo político"', dans J. L. Cantón Alonso (éd.), Maimónides y el pensamiento medieval. VIII centenario de la muerte de Maimónides. Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Córdoba: Universidad de Córdoba, Servizio de publicaciones, p. 329–340.
- F. Bertelloni (2011), 'La filosofía explica la revelación. Sobre el "averroismo político" en el *Defensor pacis* de Marsilio de Pádua', dans *Educação e Filosofía*, 25/50, p. 475–499.
- Johann Jacob Brucker (1742–1744, 1767), *Historia critica philoso-phiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 4 vols & Appendix, Lipsiae: B. Ch. Breitkopfus/Weidemannus & Reichius (repr. Hildesheim/New York: G. Olms, 1975).
- Ch. E. Butterworth (1994), 'What is Political Averroism?', dans F. Niewöhner & L. Sturlese (éd.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich: Spur, p. 239–250.
- Abraham Bzovius (1616–1640), Annalium ecclesiasticorum post [...] Caesarem Baronium [...] tomi XIII–XX [...], 8 vols, Coloniae Agrippinae: A. Boetzerus/I. Munich.
- Tommaso Campanella (1636), De gentilismo non retinendo, dans Tommaso Campanella, Atheismus triumphatus [...], De gentilismo non retinendo [...], De praedestinatione & reprobatione [...], Parisiis: T. Dubray, p. 1–63.
- O. Capitani (1996), 'L'averroismo politico nella recente storiografia', dans A. Arisi Rota & M. De Conca (éd.), Aristotelismo e platonismo nella cultura del Medioevo, Pavia/Como: Collegio Ghislieri/Ibis, p. 15–32.
- J. A. Castello Dubra (1997), 'Nota sobre el aristotelismo y el averroismo político de Marsilio de Padua', dans *Veritas*, 42, p. 671–677.

- E. Coccia (2005), La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo, Milano: B. Mondadori.
- Claude Fleury (1779), *Histoire ecclésiastique*. Nouvelle édition, entièrement conforme à celle de Paris, revue et corrigée par l'auteur, 25 vols, Nîmes : P. Beaume.
- Adolphe Franck (1864), *Réformateurs et publicistes de l'Europe. Moyen âge Renaissance*, Paris : M. Lévy.
- A. Gewirth (1951–1956), *Marsilius of Padua. The Defender of Peace*, 2 vols, New York: Columbia University Press (Records of Civilization, Sources and Studies, 46).
- É. Gilson (1925), La philosophie au moyen âge. De Scot Érigène à G. d'Occam, Paris : Payot.
- -, (1962), La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle. Deuxième édition revue et augmentée, Paris : Payot.
- F. Godthardt (2014), 'The Papal Condemnation of Marsilius of Padua's *Defensor pacis*. Its Preparation and Political Use', dans K. Bollermann & Th. M. Izbicki & C. J. Nederman (éd.), *Religion, Power, and Resistance from the Eleventh to the Sixteenth Centuries. Playing the Heresy Card*, New York: Palgrave Macmillan (The New Middle Ages), p. 127–138.
- M. Grabmann (1931), 'Das Defensorium ecclesiae des Magister Adam, eine Streitschrift gegen Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham', dans L. Santifaller (éd.), Festschrift Albert Brackmann, dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern, Weimar: H. Böhlaus, p. 569–581.
- M. Grignaschi (1979), 'Indagine sui passi del *Commento* suscettibili di aver promosso la formazione di un averroismo politico', dans *Convegno internazionale* 'L'averroismo in Italia' (Roma, 18–20 aprile 1977), Roma: Accademia Nazionale dei Lincei (Atti dei Convegni Lincei, 40), p. 237–278 (repr. dans C. Dolcini (éd.), *Il pensiero politico del Basso Medioevo. Antologia di saggi*, Bologna: Pàtron, 1983, p. 273–312).
- Pseudo-Grosseteste, *Summa philosophiae*, dans : Robert Grosseteste, *Die philosophischen Werke*, éd. L. Baur, Münster : Aschendorff, 1912 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, 9), p. 275–643.
- Johannes Grunius (1587), Philosophiae origo, progressus, definitio, diuisio, dignitas, utilitates, quas uitae humanae & Ecclesiae confert, & caetera προλεγόμενα pleraque de Philosophia generalia [...], Vitebergae: M. Welack.

- M.-R. Hayoun & A. de Libera (1991), *Averroès et l'averroïsme*, Paris : Presses Universitaires de France (Que sais-je?, 2631).
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, 20 vols, éd. E. Moldenhauer & K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969–1971, XIX: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II* (1971).
- Leçons sur l'histoire de la philosophie, 7 vols, trad. P. Garniron, Paris : Vrin, 1971–1991 (Bibliothèque des textes philosophiques), V : La philosophie du Moyen âge (1978).
- W. Hübener (1994), 'Unvorgreifliche Überlegungen zum möglichen Sinn des Topos "politischer Averroismus", dans F. Niewöhner & L. Sturlese (éd.), Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance, Zürich: Spur, p. 222–238.
- A. Illuminati (1996), 'Ibn Rushd: unità dell'intelletto e competenza comunicativa', dans *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, éd. A. Illuminati, Roma: Manifestolibri, p. 7–125.
- -, (2000), 'Completa Beatitudo'. L'intelletto felice in tre opuscoli averroisti, Chiaravalle, An.: L'orecchio di Van Gogh (Per versi diversi, 1).
- J.-F. Kervégan (2016), 'Politica', dans L. Illetterati & P. Giuspoli (éd.), *Filosofia classica tedesca : le parole chiave*, Roma : Carocci (Studi Superiori, 1042), p. 347–364.
- C. König-Pralong (2016), Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan, Paris : J. Vrin (Conférences Pierre Abélard).
- Z. Kuksewicz (1968), De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles, Wrocław/Varsovie/Cracovie : Ossolineum, Éditions de l'Académie Polonaise des Sciences.
- Baldassare Labanca (1882), Marsilio da Padova, riformatore politico e religioso del secolo XIV, Padova: Salmin.
- G. de Lagarde (1934–1946), *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 6 vols, Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme)/Wien/Paris: Béatrice/E. Droz.
- -, (1956–1970), La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.
 Nouvelle édition, refondue et complétée, 5 vols, Louvain/Paris : Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts.
- S. Landucci (2006), La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità, Milano : Feltrinelli (Campi del sapere).

- G. Licata (éd., 2013), *L'averroismo in età moderna (1400–1700)*, Macerata: Quodlibet (Filosofia e politica).
- Bernardus Lutzenburgus (1537), Catalogus haereticorum omnium pene, qui ad haec usque tempora passim literarum monumentis proditi sunt [...]. Editio quinta, Coloniae: I. Kempensis.
- Tommaso Maria Mamachi (1749–1755), Originum et antiquitatum christianarum libri XX, 5 vols, Romae: N. & M. Palearini.
- P. Mandonnet (1908–1911), Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle. Deuxième édition revue et augmentée, 2 vols, Louvain : Institut Supérieur de Philosophie de l'Université (Les philosophes belges).
- Marsile de Padoue, *Defensor pacis*, 2 vols, éd. R. Scholz, Hannover: Hahn, 1932–1933 (Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum ex monumentis Germaniae historicis separatim editi).
- Matthias Flacius Illyricus (1562), Catalogus testium ueritatis, qui ante nostram aetatem Pontifici Romano, eiusque erroribus reclamarunt : iam denuo longe quam antea, & emendatior & auctior editus [...], Argentinae : P. Machaeopaeus.
- G. Micheli (1993), 'The History of Philosophy in Germany in the Second Half of the Seventeenth Century', dans G. Santinello & C. W. T. Blackwell (éd.), *Models of the History of Philosophy*, I: From Its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica', Dordrecht/Boston/London: Kluwer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 135), p. 371–473.
- J. Miethke (1989), 'Marsilius von Padua. Die politische Philosophie eines lateinischen Aristotelikers des 14. Jahrhunderts', dans H. Boockmann & B. Moeller & K. Stackmann (éd.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik Bildung Naturkunde Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philosophisch-historische Klasse, 3/179), p. 52–76.
- B. Nardi (1967), 'Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco', dans B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*. Seconda edizione accresciuta, Firenze: La Nuova Italia (Il pensiero filosofico, 4), p. 215–275 (d'abord paru dans: *Giornale storico della letteratura italiana*, 78 (1921), p. 1–52).
- Antonio Pauluzzi, *Iurisprudentia sacra*, dans I. Th. de Rocaberti (éd.), *Bibliotheca maxima pontificia* [...], IV, Romae : I. F. Buagnus, 1697,

- p. 253–453 (repr. Graz : Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1969).
- G. Piaia (1977), Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma. Fortuna ed interpretazione, Padova: Antenore (Pubblicazioni dell'Istituto di storia della filosofia e del Centro per ricerche di filosofia medioevale, Università di Padova, 24).
- -, (1983), 'Vestigia philosophorum'. Il medioevo e la storiografia filosofica, Rimini : Maggioli (Studi di filosofia e storia della filosofia, 6).
- -, (1985), "Averroïsme politique": anatomie d'un mythe historiographique', dans A. Zimmermann & I. Craemer-Ruegenberg (éd.), Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter, Berlin/New York: W. de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 17), p. 288–300 (repr. dans G. Piaia, Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee, Padova: Antenore, 1999 (Miscellanea erudita, 61), p. 79–103).
- -, (1998), 'Marsilius von Padua († um 1342) und Nicolaus Cusanus († 1464): Eine zweideutige Beziehung?', dans K. Kremer & K. Reinhard (éd.), Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker, Trier: Paulinus (Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft, 24), p. 171–193.
- Albertus Pighius, *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, lib. III–V, dans I. Th. de Rocaberti (éd.), *Bibliotheca maxima pontificia* [...], II, Romae: I. F. Buagnus, 1698 (repr. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1969), p. 1–205.
- Gabriel Prateolus (1569), De uitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum, qui ab orbe condito, ad nostra usque tempora, & ueterum & recentium authorum monimentis proditi sunt, elenchus alphabeticus [...], Coloniae: G. Calenius & I. Quentel.
- J. Quillet (1979–1980), 'L'aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'averroïsme', dans *Medioevo*, 5–6, p. 81–142.
- Ernest Renan (1852), *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris : A. Durand (repr. Paris : Maisonneuve & Larose, 1997).
- Odorico Rinaldi (1747–1756), *Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII, ubi desinit Cardinalis Baronius* [...], 15 vols, Lucae : L. Venturinus.
- E. I. J. Rosenthal (1956), 'Introduction', dans Averroès, *Commentary on Plato's 'Republic'*, éd. et trad. E. I. J. Rosenthal, Cambridge: Cambridge University Press (University of Cambridge Oriental Publications, 1), p. 1–18.
- Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Sämmtliche Werke, 30 vols, Berlin: G. Reimer, 1834–1864, III, 4/1: Geschichte der Philosophie, éd. H. Ritter (1839) (repr. Frankfurt a. M.: Minerva, 1981).

- R. Scholz (1932), 'Einleitung', dans Marsile de Padoue, *Defensor pacis*, éd. R. Scholz, Hannover: Hahn (Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum ex monumentis Germaniae historicis separatim editi), I, p. v–lxx.
- P. E. Sigmund (1962), 'The Influence of Marsilius of Padua on XVth-Century Conciliarism', dans *Journal of the History of Ideas*, 23/3, p. 392–402.
- Friedrich Julius Stahl (1845–1847), *Die Philosophie des Rechts*. Zweite Auflage, 3 vols, Heidelberg: J. C. B. Mohr.
- -, Histoire de la philosophie du droit, trad. A. Chauffard, Paris : E. Thorin, 1880.
- F. Van Steenberghen (1974), Introduction à l'étude de la philosophie médiévale, Louvain/Paris : Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes médiévaux, 18).
- L. Strauss (1968), 'Marsilius of Padua', dans L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York/London: Basic Books, p. 185–202.
- -, 'How to Begin to Study Medieval Philosophy', dans L. Strauss, The Rebirth of Classical Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss, éd. Th. L. Pangle, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1989, p. 207–226.
- -, 'Marsile de Padoue', dans L. Strauss, *Le libéralisme antique et moderne*, trad. O. Berrichon Sedeyn, Paris : Presses Universitaires de France, 1990 (Politique d'aujourd'hui), p. 267–291.
- -, 'Pour commencer à étudier la philosophie médiévale', dans L. Strauss, *La Renaissance du rationalisme politique classique*, éd. Th. L. Pangle, trad. P. Guglielmina, Paris: Gallimard, 1993 (Bibliothèque de Philosophie), p. 282–303.
- -, (2005), 'Marsilius of Padua', dans Marsilius of Padua, The Defender of the Peace, éd. et trad. A. Brett, Cambridge et al.: Cambridge University Press (Cambridge Texts in the History of Political Thought), p. i–xviii.
- V. Syros (2007), Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua. Eine Untersuchung zur ersten Diktion des 'Defensor pacis', Leiden/Boston: Brill (Studies in Medieval and Reformation Traditions, 134).
- Wilhelm Gottlieb Tennemann (1798–1819), Geschichte der Philosophie, 11 vols, Leipzig: J. A. Barth (repr. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1969–1974).
- Dieterich Tiedemann (1791–1797), Geist der spekulativen Philosophie, 6 vols, Marburg: Akademische Buchhandlung (repr. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1969).

- Girolamo Tiraboschi (1822–1826), *Storia della letteratura italiana*, 8 vols & Indice generale, Milano : Società tipografica de' classici italiani.
- I. Tolomio (1993), 'The "Historia Philosophica" in the Sixteenth and Seventeenth Centuries', dans G. Santinello & C. W. T. Blackwell (éd.), Models of the History of Philosophy, I: From Its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica', Dordrecht/Boston/London: Kluwer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 135), p. 66–160.
- -, (2015), 'The Historiography of Philosophy in Italy in the Second Half of the Eighteenth Century', dans G. Piaia & G. Santinello (éd.), Models of the History of Philosophy, III: The Second Enlightenment and the Kantian Age, Dordrecht et al.: Springer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 216), p. 237–379.
- E. Troilo (1942), 'L'averroismo di Marsilio da Padova', dans A. Checchini & N. Bobbio (éd.), Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI centenario della morte, Padova: Cedam (Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della R. Università di Padova, 3), p. 47–77.
- P. Di Vona (1974), I principi del 'Defensor pacis', Napoli: Morano.
- M. de Wulf (1900), Histoire de la philosophie médiévale. Précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne, Louvain/Paris/Bruxelles : Inst. Supérieur de Philosophie/F. Alcan/O. Schepens (Cours de Philosophie, 6).
- -, (1934–1947), Histoire de la philosophie médiévale. Sixième édition, entièrement refondue, Louvain/Paris : Institut Supérieur de Philosophie/J. Vrin.

ÉTIENNE ANHEIM

Paris

DEDANS ET DEHORS. PÉTRARQUE ENTRE LITTÉRATURE ET PHILOSOPHIE (XVIII°-XIX° SIÈCLES)*

Dans les cours professés entre 1818 et 1829 et publiés après sa mort sous le titre Vorlesungen über die Ästhetik (1835–1838), Hegel mentionne à plusieurs reprises les œuvres de Pétrarque1. Le philosophe allemand le considère comme le poète qui a redécouvert l'amour idéal, mêlé avec le sentiment religieux, après son oubli médiéval. Hegel oppose même le traitement poétique du sentiment par Pétrarque à celui de Klopstock, figure du classicisme poétique de l'Allemagne du XVIIIe siècle, vantant la 'liberté du sentiment' chez l'Italien. Son 'désir de jouissance' est mis à distance par l'imagination, au profit du pur plaisir de la création artistique, ce qui vaut à Pétrarque d'être rapproché de Goethe ou de Rückert². Cette attention contraste avec l'absence presque complète de mention de Pétrarque dans les Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, qui sont publiées à titre posthume, dans les années 1830. Seule une page fait explicitement référence à Pétrarque; elle se conclut par le parallèle entre la révolution de la langue allemande par Luther et celle de la langue italienne par Dante, Pétrarque et Boccace :

> Dieser ciceronianische Zuschnitt gehört in dieser Rücksicht auch zur kirchlichen Reform durch den Protestantismus. Sein Prinzip ist eben dieses, den Menschen in sich selbst

^{*} Je remercie beaucoup Catherine König-Pralong, Antoine Lilti, Mario Meliadò, Valérie Theis, Michael Werner pour leur aide et leurs conseils durant la discussion du texte et son écriture.

¹ Hegel 1970a, p. 356-357; 1970b, p. 185 et 217; 1970c, p. 113-114.

² Hegel 1970b, p. 241.

zurückgeführt, das Fremde für ihn aufgehoben zu haben, – das Fremde in der Sprache. Den deutschen Christen das Buch ihres Glaubens in ihre Muttersprache übersetzt zu haben, ist eine der größten Revolutionen, die geschehen konnte; wie Italien große Werke der Dichtkunst erhielt, da sie in der Landessprache abgefaßt wurden, so Dante, Boccaccio, Petrarca, während seine politischen Werke in lateinischer Sprache geschrieben sind. Erst in der Muttersprache ausgesprochen ist etwas mein Eigentum³.

La division hégélienne semble donc claire : Pétrarque appartiendrait à la tradition littéraire et poétique européenne, sans qu'il n'y ait rien à en dire de spécifiquement philosophique. Cette situation, dans l'Allemagne de la première moitié du XIX^e siècle, pourrait sembler l'aboutissement naturel de deux mouvements parallèles entamés dès le XV^e siècle. D'une part, l'exclusion progressive de Pétrarque du champ de la philosophie, bien que ce dernier se définisse lui-même comme 'philosophe' 4. D'autre part, la valorisation de sa figure poétique, liée non seulement à la diffusion de son œuvre, mais aussi et surtout à son rôle de modèle, à travers les différentes formes nationales du 'pétrarquisme'.

Pourtant, ce récit linéaire, s'il comporte une part de vérité, relève aussi d'une illusion d'optique, dissimulant la multiplicité des configurations discursives, institutionnelles et sociales dans lesquelles la figure de Pétrarque est prise entre 1730 et le début du XIX^e siècle. Gregorio Piaia a posé les premiers jalons de cette entreprise dans un article sur la place de Pétrarque au sein de l'histoire de la philosophie au XVIII^e et au XIX^e siècle, de Brucker à Renan⁵. On voudrait ici prolonger sa perspective en commençant par développer une démarche typologique qui tente de mettre en évidence et de distinguer trois 'constellations' différentes dans l'Europe du XVIII^e siècle et du premier XIX^e siècle, principalement en France et en Allemagne⁶. Il faudra ensuite revenir à la problématique définie à partir de Hegel, qu'on essaiera d'éclairer sous un nouveau jour, ce qui permettra de reconsidérer finale-

³ Hegel 1971b, p. 16–17.

⁴ Anheim 2008.

⁵ Piaia 2015a.

⁶ Sur la notion de 'constellation philosophique', voir Mulsow 2009.

ment les métamorphoses philosophiques de Pétrarque en France et en Allemagne à partir du milieu du XIX^c siècle, en lien avec l'émergence d'une nouvelle conception des sciences de la culture et de leur vocation historiciste.

1.

Le premier contexte intellectuel et social qu'il importe de considérer est celui des Lumières françaises. Elles proposent une lecture de Pétrarque marquée à la fois par l'héritage du pétrarquisme dans la poésie française, en particulier au XVIe siècle avec Ronsard et la Pléiade, et par son reflux au XVIIe siècle, qui a conduit à un rapport plus distancié et historicisé avec sa poésie⁷. Bayle évoque peu Pétrarque, mais, par exemple et de manière significative, pour une controverse à l'Académie entre Ménage et Chapelain à propos de l'interprétation d'un de ses vers8. Au XVIII^e siècle, la référence dominante à Pétrarque se fait dans le cadre d'un topos à la très longue histoire, celui de la trinité formée par Dante, Pétrarque et Boccace comme incarnation du renouveau des lettres en Europe. C'est à ce titre que Pétrarque figure dans l'Histoire critique de la philosophie de Boureau-Deslandes (1737), qui souligne son rôle dans la Renaissance littéraire, son œuvre poétique et son intérêt pour la rénovation de la langue latine9. Cette conception du rôle de Pétrarque dans l'histoire littéraire traverse tout le XVIII^e siècle français jusqu'au Lycée ou cours de littérature ancienne et moderne de La Harpe (1798-1804), qui considère que Dante et Pétrarque marquent

⁷ Balsamo 1998 et 2004; Rousseau 1975.

⁸ Bayle 1727, p. 487b.

⁹ Boureau-Deslandes 1756, IV, p. 70 : 'Trois choses, à mon avis, contribuèrent à la renaissance des Lettres en Italie, vers le milieu du XVe siècle. La première fut l'exemple de quelques personnes d'esprit et de goût, qui dès le quatorzième commencèrent à se sentir et à secouer le joug de la barbarie. Tels étoient Dante, Pétrarque, Boccace, dont le goût se déclara d'abord pour la poésie, et qui eurent beaucoup d'imitateurs. On les loue surtout d'avoir joint à l'étude de leur langue particulière, l'étude de la langue latine, qui avoit si fort dégénéré depuis le siècle d'Auguste, qu'elle n'étoit plus reconnaissable'. Sur Boureau-Deslandes et Pétrarque, voir Piaia 2015a, p. 274, qui le place pour sa part entre la tradition allemande de Brucker et Buonafede.

le moment où les lettres sont sorties du moyen âge ¹⁰. Pétrarque figure également dans plusieurs articles de l'*Encyclopédie*, mais il n'est jamais relié à la philosophie, l'essentiel consistant encore une fois dans son importance littéraire, particulièrement bien mise en valeur par Jaucourt dans son article 'Poète' ¹¹.

Cependant, la position prééminente de Pétrarque dans le monde des lettres, qui s'appuie en particulier sur le Canzoniere dans ce contexte, fait parfois l'objet de mises en récit plus philosophiques, dans le sens où le rôle littéraire et linguistique de Pétrarque participe d'une transformation de l'esprit qui entretient des liens directs avec le progrès des sciences et de la philosophie. Condorcet, dans son Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain rédigé en 1793-1794 et publié à titre posthume en 1794, fait mention de Dante, Pétrarque et Boccace comme un moment essentiel de perfectionnement de la langue poétique italienne et de retour à l'Antiquité et à ses modèles 12. Avant lui, dans ses Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme (1775), Condillac a proposé l'un des récits les plus problématisés du XVIIIe siècle français, dont on entend encore l'écho singulier chez Hegel. Condillac rappelle ainsi que le goût précède la raison, et que, comme dans le monde grec, la poésie a préparé l'éclosion de la philosophie, il en est allé de même dans l'Europe sortant du moyen âge. Pétrarque a donc pour Condillac une importance dans l'histoire de la philosophie, dans la mesure où sa poésie a produit des 'vérités de sentiment', nécessaires pour la manifestation des 'vérités de raison' 13.

¹⁰ La Harpe 1834, I/1, en particulier p. 291.

¹¹ Jaucourt 1765, p. 844a : '[...] ce ne fut que vers le tems de Pétrarque que la poésie reprit avec un peu de lustre quelques-unes des prérogatives qui y étoient autrefois attachées'.

¹² Condorcet 1794, p. 180-181 : 'En Italie, la langue étoit parvenue presque à sa perfection vers le quatorzième siècle. Le Dante est souvent noble, précis, énergique. Boccace a de la grâce, de la simplicité, de l'élégance. L'ingénieux et sensible Pétrarque n'a point vieilli. Dans cette contrée, dont l'heureux climat se rapproche de celui de la Grèce, on étudioit les modèles de l'antiquité ; on essayoit de transporter dans la langue nouvelle quelques-uns de leurs beautés ; on tâchait de les imiter dans la leur'.

¹³ Condillac 1798, p. 280–281 : 'Quand une fois le goût a disparu, il est des siècles avant de renaître ; et il ne se reproduit point, ou il se reproduit tout à coup. Il semble que toute la difficulté soit d'en approcher ; et que, quand on en approche, on ne puisse pas ne le pas saisir. Le Dante, Pétrarque et Boccace devoient donc

Dans un contexte social et intellectuel proche, l'étude de Pétrarque prend aussi un tour plus érudit, avec les trois volumes des Mémoires pour la vie de François Pétrarque de l'abbé Jacques de Sade, publiés en 1764-1767, qui constitue la somme biographique de référence aux yeux de l'Europe de la fin du XVIIIe et du XIX^e siècle en ce qui concerne Pétrarque¹⁴. Ce travail mêle l'approche critique caractéristique de l'historiographie illuministe, incluant une lecture historiographique des biographies pétrarquistes du XIVe au XVIIIe siècle, et la célébration personnelle et poétique, étroitement liée à la revendication de la figure de Laure, la muse poétique de Pétrarque, comme ancêtre de la famille de Sade. Pétrarque est celui qui 'dissipe les ténèbres de la barbarie', 'fait revivre les bons auteurs', 'épure et enrichit la langue' 15. Sade mentionne parfois 'la philosophie de Pétrarque', non pas au sens d'un système, mais plutôt dans le sens large qu'avait le mot dans le français du XVIIIe siècle, évoquant son goût pour la poésie et la philosophie morale, citant le vers de son sonnet, Povera e nuda vai, filosofia, 'Tu vas pauvre et nue, philosophie', ou signalant qu'il 's'appliqua à la Philosophie sans épouser aucune Secte' 16. Si Sade souligne la portée européenne et civilisationnelle de l'apport de Pétrarque, se réclamant de Baillet qui considérait Pétrarque comme le 'restaurateur des lettres', la dimension proprement philosophique reste pour lui marginale 17.

La réaction de Voltaire à la publication de Sade confirme l'ambiguïté de l'historicisation de Pétrarque dans la France des Lumières, dans une époque où la distinction même entre littérature et philosophie telle que le XIX^e siècle la connaît s'ébauche

avoir de grands succès, et leur goût devoit se communiquer à tous les bons esprits qui les lisoient. Je distingue deux sortes de vérité : les vérités de raison, et les vérités de sentiment. Les premières sont hors de nous ; et quelque proche qu'elles soient, nous pouvons toujours porter maladroitement la main à côté. Les secondes, au contraire, sont en nous, ou ne sont point : c'est pourquoi en approcher ou les saisir c'est la même chose. On peut raisonner avec mon esprit, sans m'éclairer : mais on ne peut pas remuer mon âme d'une manière nouvelle et agréable, qu'aussitôt je ne sente le beau'. Sur Condillac et Pétrarque, voir Piaia 2015b, p. 155.

¹⁴ Sade 1764-1767.

¹⁵ Sade 1764–1767, I, p. ii.

¹⁶ Sade 1764–1767, I, p. 191 et p. 95.

¹⁷ Sade 1764–1767, I, p. lxxi.

seulement. En effet, Voltaire ne s'intéresse qu'au poète, qu'il cite souvent (le même vers, 'la philosophie va pauvre et nue', dans une lettre à Condorcet, par exemple)¹⁸ et qu'il traduit parfois, comme dans les *Essais sur les mœurs*, sans pour autant l'admirer particulièrement¹⁹. S'il polémique avec Sade dans la *Gazette littéraire* en 1764, c'est pour défendre la poésie française qui, selon lui, a surpassé le modèle pétrarquien depuis le XVI^c siècle²⁰. En miroir, les Lumières italiennes célèbrent également le poète, de Muratori, auteur d'une édition des *Rime* accompagnée d'une notice biographique en 1711²¹, à Foscolo, qui voit en lui un auteur majeur de la tradition poétique italienne²², en passant par Buonafede et Gerdil, qui vantent le rétablissement des lettres par Dante et Pétrarque²³.

Dans cette première configuration, marquée par les salons parisiens et la philosophie des Encyclopédistes, Pétrarque est donc moins considéré comme un philosophe que comme une figure de l'histoire littéraire, dont la proximité culturelle avec le temps des Lumières tient avant tout à la rupture qu'il opère avec le moyen âge et à l'influence formelle de sa poésie. Il ne tient pas un rôle individuel fort, ce dont témoigne la prégnance du trio Dante/Pétrarque/Boccace, que reprendra d'ailleurs Hegel pour parler de la langue italienne. Cependant, son importance pour le développement des belles-lettres est inscrite dans le processus qui conduit aux Lumières, ce qui témoigne justement de la difficulté de tracer une frontière définie entre philosophie et littérature.

2.

Le seul écart remarquable dans cette tradition française et italienne est celui de Girolamo Tiraboschi, successeur de Mura-

¹⁸ Sur cette lettre, voir Krief 2004, p. 98.

¹⁹ Voltaire 1773, IV, p. 58–60.

²⁰ Voltaire 1764.

²¹ Francesco Petrarca 1711.

²² Foscolo 1825.

²³ Gerdil 1806, p. 157: 'Quel profondo studio, che si facea degli autori classici nelle filosofie e nelle umane lettere a'tempi di Dante, di Petrarca e del celebre Frate Rogerio Bacone'. Sur la place de Buonafede dans la réception de Pétrarque, voir Piaia 2015a, p. 274.

tori à la bibliothèque de Modène, auteur de la première grande Storia della letteratura italiana, avec ses neuf volumes écrits entre 1772 et 1782. La partie sur Pétrarque est beaucoup plus développée que dans les textes issus de la constellation que nous venons d'évoquer, bien qu'on soit tenté de l'en rapprocher, ne serait-ce qu'à cause de ses larges emprunts à Sade. Tiraboschi met en avant la place de Pétrarque comme critique de la scolastique, son rôle dans la renaissance des savoirs, des sciences et de la culture, débordant l'histoire littéraire et poétique et le considérant explicitement comme un 'philosophe moral'24. Un tel déplacement correspond également à un autre point de vue sur l'œuvre : Pétrarque est moins ici l'auteur italien du Canzoniere que l'auteur latin du De sui ipsius et multorum ignorantia, lu comme un traité anti-scolastique, ou du De remediis utriusque fortunae, considéré comme un ouvrage de philosophie morale d'inspiration cicéronienne. Cette ample vision du rôle de Pétrarque se nourrit en fait d'une autre lecture majeure, celle du fondateur allemand de l'histoire de la philosophie, Johann Jakob Brucker, qui nous conduit à une deuxième configuration. Avec l'histoire de la philosophie écrite d'abord en allemand puis en latin par Brucker dans les années 1731-1744, le contexte n'est plus celui des Lumières parisiennes, mais celui des universités d'une Allemagne où la philosophie, en voie d'institutionnalisation, constitue son corpus historique de référence²⁵. Pour aborder Pétrarque, Brucker s'appuie sur une tradition ancienne venue du XVIe siècle et de la critique de la scolastique par le protestantisme, illustrée par exemple par Trithemius²⁶. Un autre Pétrarque se fait alors jour, qui ne se limite plus à l'œuvre poétique italienne : au sein du vaste corpus pétrarquien, les inflexions mises sur tel ou tel écrit ont ainsi des conséquences très grandes sur le type de lecture proposé. Brucker, comme Sade, fait de Pétrarque la figure essentielle de la 'sortie des ténèbres', qui rend aux lettres et à la philosophie leur

²⁴ Tiraboschi 1840, II, voir les nombreuses références à Pétrarque dans la partie qui concerne le XIV^e siècle, en particulier p. 442, au début de la section XXXVII, 'Opere morali del Petrarca': 'La Filosofia Morale ebbe un illustre Scrittore nel gran Petrarca'.

²⁵ Pour une présentation générale de l'œuvre de Brucker, voir Longo 1979.

²⁶ Piaia 2015a, p. 272.

élégance²⁷. Mais il pose surtout le problème de la philosophie, en soulignant l'usage du mot pour désigner l'œuvre de Pétrarque, une œuvre à laquelle il annexe, selon une erreur d'attribution qui a duré jusqu'au XIX^e siècle mais qui ne compte pas pour rien dans la lecture philosophique de Pétrarque, une partie de l'Idiota de sapientia de Nicolas de Cues sous le titre De uera sapientia²⁸. L'importance philosophique de Pétrarque repose principalement sur quatre critères pour Brucker : sa critique de l'érudition scolastique, sa proposition d'une philosophie morale, son articulation entre éloquence et philosophie, et son intérêt pour les philosophes de l'Antiquité²⁹. Il affirme, dans une formule dans laquelle entre une part de révérence pour la stature culturelle de Pétrarque, mais aussi une véritable interrogation sur les frontières du savoir, 'qu'il ne nous faut pas négliger un tel homme dans l'histoire du renouveau de la philosophie' ([n]obis in philosophiae resurgentis historia uirum summum negligere non licet)³⁰. D'une manière beaucoup moins approfondie, le lien entre littérature et philosophie s'entrevoit, plus brièvement, chez Jean Henri Samuel Formey, qui reprend directement Brucker en ambitionnant d'en faire connaître l'essentiel au lectorat francophone. Il fait de Pétrarque celui qui a remis à l'honneur la littérature classique, a redonné le goût du savoir solide et de la vraie éloquence, et dont le souci philologique a fourni les clefs pour les écrits des philosophes anciens 31.

²⁷ Brucker 1766–1767, IV/1, p. 22–24, § 8 ; voir les premières lignes de la section qui lui est consacrée, p. 22 : Ex Dantis schola illustre Italiae sidus, FRAN-CISCUS PETRARCHA prodiit, cuius potissimum eruditionis radii tenebras seculi XIV dispulerunt, et diem literis atque elegantiori philosophandi rationi reddiderunt'.

²⁸ Brucker 1766–1767, IV/1, p. 22, § 8 : 'Eum inter philosophos huius aetatis referendum esse [...]'; p. 24, § 8 pour la référence au *De uera sapientia*. Voir aussi Piaia 2015a, p. 273. Sur l'histoire de la confusion entre Pétrarque et Nicolas de Cues autour de cette œuvre, voir Klibansky 1937. Je remercie beaucoup Mario Meliadò pour ses indications sur ce point.

²⁹ Brucker 1766–1767, IV/1, p. 24, § 8 : 'Quamuis enim strigosam et barbaram Scholasticorum sui temporis philosophiam perosus, in quisquiliis logicis, et methaphysicis tempus non perdidisset uir maioribus et pulchrioribus ingenii monumentis condendis natus ; moralem tamen philosophiae partem, iunctis philosophiae et eloquentiae uiribus exposuit, et praestantissima morum praecepta, dulcissima uerborum elegantia animis inculcauit'.

³⁰ Brucker 1766–1767, IV/1, p. 24, § 8.

³¹ Voir par exemple Formey 1760, p. 209 : 'François Pétrarque, disciple du

Cette problématisation, fondamentalement différente de celle des Lumières françaises, laisse d'autres traces discrètes, chez Andrés, Baldinotti ou Buonafede, sous la forme d'un Pétrarque restaurateur de la philosophie, contre la scolastique et Aristote³². Mais c'est surtout avec Johann Gottlieb Buhle, au tournant de 1800, que la position exposée par Brucker est reprise et développée³³. Buhle donne l'exposé le plus complexe et le plus informé de toute la période sur la place de Pétrarque dans l'histoire de la philosophie. Il lui confère un rôle central dans la renaissance de la philosophie et des savoirs, comme il l'affirme dès l'avant-propos:

Der einzige Kopf in der Epoche der ersten Wiederherstellung der Wissenschaften, dessen Art zu philosophiren weder durch das Aristotelische noch durch das Platonische System bestimt wurde, sondern der seinem eigenen Genius folgte, wiewohl seine Philosophie mehr auf Lebensweisheit, wie auf ein speculatives System gerichtet war, ist Petrarcha. Ich hoffe daher, es werde den Lesern nicht unangenehm seyn, daß ich den unsterblichen Sänger der Liebe auch als Philosophen umständlicher characterisirt habe³⁴.

L'aspect le plus remarquable consiste dans la construction du discours historico-philosophique de Buhle au sein du deuxième volume de sa *Geschichte der neuern Philosophie*. Pétrarque figure tout d'abord largement dans le second chapitre, intitulé 'Geschichte der Wiederherstellung des Studiums der classischen Literatur überhaupt in Italien während des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts' 35, dans la lignée de la tradition des histoires littéraires du XVIII^e siècle. Buhle propose une interprétation fortement corrélée à son propre ancrage intellectuel et social, celui d'un professeur de philosophie protestant de

Dante, s'attacha d'abord aux humanités, d'où il passa à l'éloquence, à la poésie et à la philosophie morale. Il excella dans tous ces genres et acheva de retirer de la barbarie les Muses tant attiques que romaines'.

³² Tolomio 2015, p. 284, 332, 367.

³³ Pour une présentation générale de la place de Johann Gottlieb Buhle dans la conception de l'histoire de la philosophie, voir Santinello 2015.

³⁴ Buhle 1800–1805, II/1, p. viii.

³⁵ Buhle 1800–1805, II/1, p. 23–86.

Göttingen. La critique de la scolastique est soulignée, dans une tradition allemande qui y voit toujours la préfiguration de la position protestante du XVI^c siècle³⁶. Buhle fait aussi du renouveau de la poésie et de la langue une condition directe de la propagation future des Lumières et du perfectionnement de la philosophie³⁷. L'apport philologique de Pétrarque est également mis en valeur, en particulier son intérêt pour le grec³⁸. La présentation de sa biographie amoureuse est imprégnée d'un imaginaire romantique, tandis que son goût pour le beau et le grand fait signe vers une généalogie de l'esthétique kantienne³⁹. Pour Buhle, Pétrarque imprime une nouvelle direction à l'esprit de son temps, une leçon que Hegel n'oubliera pas⁴⁰.

Mais directement à la suite de ce chapitre, cas unique dans les histoires de la philosophie étudiées ici, Buhle consacre un long chapitre à la philosophie de Pétrarque ('Ueber die Philosophie des Petrarcha'), conformément à ce qu'il avait annoncé dans l'avant-propos⁴¹. Ce faisant, il transgresse délibérément la frontière en train de se constituer entre les belles-lettres et la philosophie:

³⁶ Buhle 1800–1805, II/1, où l'idée est mise en scène dès l'avant-propos, p. vi–viii, avec une critique de la philosophie aristotélicienne dans son état médiéval, qui aboutit justement à souligner le rôle de rénovateur de Pétrarque.

³⁷ Buhle 1800–1805, II/1, p. 34–35, où le thème affleure une première fois, avec l'évocation du travail de rénovation littéraire mené par Pétrarque et Boccace, ou p. 46–47, reprenant une idée qui figure déjà dans l'avant-propos, p. v–vi.

³⁸ Buhle 1800–1805, II/1, p. 32, qui donne à Barlaam un rôle central dans la transmission de la connaissance du grec à l'Europe occidentale au XIV^c siècle, en particulier à travers son enseignement du grec à Pétrarque – dont on sait qu'il a été tout au plus élémentaire ; voir également p. 40–42.

³⁹ Parmi de nombreuses formulations en ce sens, voir par exemple Buhle 1800–1805, II/1, p. 35, pour la justification de son abandon des études juridiques: 'Aber seine regsame Phantasie, sein tiefer Sinn für das Schöne und Große, harmonirten mit dieser Bestimmung nicht', ou p. 37, à propos de Laure: 'Es war eine schwärmerische, aber durch den Adel seines Geistes und Herzens veredelte Leidenschaft, welche Petrarcha für die Laura gefaßt hatte und sein ganzes Leben hindurch, auch nach dem Tode dieser seiner Geliebten, unterhielt'; p. 38: 'So tief die Leidenschaft für die Laura in seinem Herzen wohnte, so strebte er dennoch immer, sie zu bekämpfen'.

⁴⁰ Buhle 1800–1805, II/1, p. 47: 'Daher wurden auch seine Werke die kräftigsten Beförderungsmittel der geistigen Cultur überhaupt, die seinem Zeitalter einen ganz neuen Schwung und eine bessere Richtung gaben'.

⁴¹ Buhle 1800–1805, II/1, p. 86–119.

Hingegen als Philosoph steht er in Vergleichung mit seinen Vorgängern und auch mit seinen nächsten Nachfolgern einzig da. Anstatt daß bey jenen die Philosophie auf eine weitläufige Dialektik, und eine nur an leeren Wortbegriffen und spitzfindigen Distinctionen reiche Metaphysik in der Form, wie sie ihr die spätern Scholastiker gegeben hatten, hinauslief; und bey diesen alles Philosophiren sich bloß auf das Verstehn der Werke des Plato und Aristoteles einschränkte; stellte Petrarcha eine Philosophie des Lebens auf [...]⁴².

Pétrarque est alors rangé dans la philosophie pratique d'inspiration romaine, appuyée sur l'expérience et la méditation 43. Buhle se livre à une lecture très soigneuse des œuvres, largement citées, en particulier les De remediis utriusque fortunae44. Il montre que Pétrarque, plus proche de Sénèque, n'a pas un accès direct aux textes d'Aristote et ne connaît que quelques dialogues de Platon, mais il fait de lui l'initiateur du goût renaissant pour le platonisme et la Grèce⁴⁵ et lui confère un rôle essentiel dans le développement philosophique et esthétique de son temps 46. Par cette analyse, Buhle se distingue de ses contemporains historiens de la philosophie dont il est souvent rapproché, à commencer par Tennemann, qui lui se contente de mentionner Pétrarque pour son rôle dans le développement de la poésie et dans la connaissance des Anciens et de leurs langues 47. Pour Tennemann, Pétrarque intéresse l'histoire littéraire de la philosophie, sans appartenir à l'histoire de la philosophie elle-même. Tiedemann passe encore plus rapidement sur Pétrarque, le mentionnant seulement au sein de la trilogie du XIVe siècle et soulignant son intérêt pour le grec et son apprentissage auprès de Barlaam de Calabre 48.

⁴² Buhle 1800–1805, II/1, p. 86–87.

⁴³ Buhle 1800–1805, II/1, p. 86–90 ou p. 115.

⁴⁴ Buhle 1800–1805, II/1, p. 90–105 en donne une longue analyse incluant la traduction de certains passages.

⁴⁵ Buhle 1800–1805, II/1, p. 88–90.

⁴⁶ Buhle 1800–1805, II/1, p. 117–119.

⁴⁷ Tennemann 1798–1819, IX, p. 15–16, 22 et 131.

⁴⁸ Tiedemann 1791–1797, V, p. 12–14. Sur le contraste entre l'intérêt de Buhle pour Pétrarque et la faible place qui lui est consacrée par Tennemann et Tiedemann, voir Piaia 2015a, p. 277.

Comment comprendre l'intérêt particulier de Buhle pour Pétrarque ? Au-delà de l'influence de Brucker et de l'intérêt contextuel pour Pétrarque dans la culture allemande des années 1800 sur lequel on reviendra, il faut y voir d'abord la marque d'une vision anthropologique de la philosophie comme science de l'homme, ce qui conduit Buhle à intégrer d'autres domaines comme l'économie politique et qui le distingue de la philosophie transcendantale de Kant⁴⁹. Elle tient aussi sûrement à l'intérêt de Buhle pour le mouvement de la 'philosophie populaire' dans l'Allemagne du XVIIIe siècle, autre point par lequel il se distingue paradoxalement d'une tradition kantienne, bien qu'il soit considéré comme l'un des principaux représentants de l'historiographie philosophique kantienne autour de 1800⁵⁰. La figure de Pétrarque prend un nouveau relief pour Buhle dans le prolongement des considérations de Christian Garve sur l'idéal cicéronien d'écrire sur le modèle de la conversation, par opposition à la langue scolaire (Schulton), et dans le cadre d'un intérêt plus large pour la formation d'une langue littéraire allemande et d'une philosophie pratique tournée vers la morale 51.

Dans les années suivantes, les pages essentielles de Buhle servent souvent de médiation pour la connaissance de Pétrarque et de point de référence pour son interprétation. On peut lire en parallèle Joseph-Marie Degérando, qui introduit dans la tradition philosophique française cette problématisation différente de Pétrarque, venue d'Allemagne⁵². Degérando en fait un restaurateur des lettres en lien direct avec la restauration de la philosophie, un précurseur de l'intérêt renaissant pour Platon et pour la Grèce, un critique de la scolastique et un philosophe moraliste, auquel il consacre une longue étude. Une telle vision de Pétrarque, qui tente à la fois de saisir l'ensemble du personnage et de ses écrits et de les réinscrire dans une problématique philosophique, se poursuit enfin avec Carl Ludwig Fernow, dont les travaux sur

⁴⁹ Santinello 2015, en particulier, sur l'économie politique, p. 792 et p. 827–828.

⁵⁰ Santinello 2015.

⁵¹ Cohen-Halimi 2004, p. 178 et 191. Voir aussi Longo 2015, p. 559.

⁵² Sur Degérando, voir Piaia 2015a, p. 279, et plus largement, sur son rôle dans l'écriture de la philosophie entre France et Allemagne, König-Pralong 2015.

Pétrarque s'attachent à mettre en valeur la convergence du christianisme, de la philosophie et de la poésie 53.

3.

La figure de Fernow, qui est aussi le responsable de l'édition allemande du Canzoniere qui sert de référence à plusieurs générations de lecteurs, et cette actualisation de Pétrarque dans l'Allemagne des années 1800 indiquent, enfin, une troisième configuration. Il faut, pour le comprendre, se replacer dans la tradition de la réception poétique et littéraire de Pétrarque en Allemagne depuis le XVIIe siècle. Il s'agit, comme a pu le mettre en évidence Horst Rüdiger, d'une réception plus tardive qu'en France ou en Italie, de sorte que le XVIII^e siècle allemand hérite, en littérature, d'une influence plus directe de Pétrarque sur la poésie, dans la mesure où son œuvre n'a pas encore subi la mise à distance dont elle est l'objet en France, par exemple 54. Ce phénomène se poursuit jusqu'au début du XIXe siècle, comme le montre le livre dirigé en 2006 par Achim Aurnhammer, Francesco Petrarca in Deutschland⁵⁵. À partir de l'Unterricht von der Teutschen Sprache und Poesie, deren Uhrsprung, Fortgang und Lehrsätzen de Daniel Georg Morhof de 1682, et en parallèle de la tradition historico-philosophique représentée par Brucker, la figure de Pétrarque est l'objet de réinterprétations poétiques, chez Klopstock, Gleim ou Schiller. Sa célébration de Laure devient le modèle de la lyrique amoureuse et platonique, donnant lieu à l'invention progressive d'un Pétrarque 'poète allemand', c'està-dire romantique, grec et chrétien, dont l'irruption marque l'historiographie.

Cette irruption est renforcée par l'intérêt porté à Pétrarque, au-delà des poètes et d'une manière un peu différente, par des écrivains majeurs de la tradition culturelle allemande de la fin du XVIII^c et du début du XIX^c siècle. Ainsi, la position que lui donne Johann Gottfried Herder est révélatrice de cette troisième

⁵³ Fernow 1818.

⁵⁴ Rüdiger 1975.

⁵⁵ Aurnhammer 2006.

constellation. Pétrarque ne s'inscrit plus dans le scénario d'une histoire critique du progrès mondial de la raison, pour reprendre le modèle d'analyse proposé par Catherine König-Pralong dans ses derniers travaux, mais dans une histoire culturelle localisée en Europe⁵⁶. Dans son Journal meiner Reise im Jahr 1769, Herder insiste sur la figure de Pétrarque, dont l'humanisme chrétien lui semble porteur d'avenir : il devient le modèle du développement d'un langage national, d'une poésie des sentiments et du goût pour l'Antiquité⁵⁷. La contribution de August Wilhelm Schlegel, à la génération suivante, est peut-être encore plus décisive pour l'émergence de ce nouveau Pétrarque allemand. Dans ses Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst (1801-1804), Schlegel utilise largement Sade mais le critique pour son interprétation superficielle de la poésie de Pétrarque et son manque de capacité à 'représenter l'esprit du temps' 58. Et si Schlegel fait l'impasse sur Pétrarque dans ses Leçons philosophiques, il lui consacre ici une longue analyse poétique, en particulier sur la forme du sonnet, faisant de Pétrarque une sorte de préfiguration du Sturm und Drang⁵⁹. Ce Pétrarque, lié à la Grèce et à l'invention d'une langue poétique propre, se retrouve ponctuellement chez Heeren⁶⁰, ou encore Wilhelm von Humboldt, qui le cite dans sa correspondance comme le poète de l'amour mais aussi de la naissance de la langue poétique italienne et auquel il consacre un sonnet⁶¹. Se dessine ici une troisième figure, qui diffère à la fois du Pétrarque des salons parisiens et de celui de l'université de Göttingen, un Pétrarque des cercles de Weimar et de Iéna.

⁵⁶ König-Pralong 2015.

⁵⁷ Sur Herder et Pétrarque, voir Wagner 1983 et Handschin 1964, p. 119–128, en particulier p. 126–127.

⁵⁸ Schlegel 1884, III, p. 203 : 'Keine Darstellung vom Geiste des Zeitalters'.

⁵⁹ Schlegel 1884, III, p. 206–230.

 $^{^{60}}$ Heeren 1821, en particulier p. 352, où il est question du rapport de Pétrarque avec la Grèce.

⁶¹ Voir par exemple Humboldt 2015, lettre 316, p. 269–270; Humboldt 1843, p. 417: 'Petrarca, den der Liebe Dichter nannte/ Die Welt, die wahre Liebe doch nicht kannte [...]'.

4.

Il importe d'avoir ces trois figures en tête pour revenir maintenant aux quelques lignes de Hegel citées au début de ce travail. Malgré leur brièveté, elles sont un point de convergence d'où va naître un nouveau Pétrarque. On l'a vu, les *Vorlesungen über die Ästhetik* montrent la sensibilité de Hegel à la figure de Pétrarque poète, où affleure parfois, singulièrement, la nostalgie de la Grèce⁶². Mais le passage déjà mentionné des *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, qui s'achève avec le parallèle entre Luther et les rénovateurs de l'italien au XIV^c siècle, apparaît beaucoup plus décisif à la suite de ce rapide parcours, surtout si on le replace dans la dynamique des lignes qui le précèdent :

Auch die ciceronianische Weise des Philosophierens, eine sehr allgemeine Manier, wurde besonders erneuert, - ein Philosophieren, das eben keinen spekulativen Wert hat, aber in Ansehung der allgemeinen Bildung dieses Wichtige, daß der Mensch darin mehr aus sich als einem Ganzen heraus, aus seiner Erfahrung, überhaupt aus seiner Gegenwart spricht. Es ist populäres Philosophieren, wird aus der inneren und äußeren Erfahrung geschöpft. Ein verständiger Mensch sagt : 'Was ihn das Leben gelehrt, was ihm durchs Leben geholfen'. Die Gefühle des Menschen usf. sind zu bemerken für würdig gefunden worden, gegen das Prinzip der Selbstlosigkeit. Von solcher Art Schriften sind große Menge hervorgegangen, teils unbefangen für sich, teils im Gegensatz gegen die Scholastiker. Sosehr die Menge von philosophischen Schriften dieser Art, z. B. die Petrarchischen, auch vieles von Erasmus hierher Gehörige, vergessen sind und wenig inneren Wert haben, so wohltuend sind sie, nach der scholastischen Dürrheit und ihrem bodenlosen Herumtreiben in Abstraktionen, - bodenlos, denn es hat eben das Selbstbewußtsein nicht zu seinem Boden. Petrarca schrieb aus sich selbst, seinem Gemüt, als denkender Mann 63.

Hegel commence par évoquer le renouvellement de ce qu'il appelle 'la manière cicéronienne de philosopher', 'une façon de philosopher qui n'a précisément aucune valeur spéculative,

⁶² Hegel 1970a, p. 356-357; 1970b, p. 185 et 217; 1970c, p. 113-114.

⁶³ Hegel 1971b, p. 16.

mais qui, en regard de la culture en général, a ceci d'important que l'homme y parle davantage de lui comme d'un tout, de son expérience, et surtout de son présent. C'est une façon populaire de philosopher, puisée dans l'expérience intérieure et extérieure'. Il oppose ce mouvement, illustré par Pétrarque et Érasme, à celui de la scolastique desséchée, qui tombe dans des abstractions et n'a pas la conscience de soi comme fondement. Il achève le paragraphe en écrivant : 'Pétrarque écrit à propos de lui-même, de son âme, comme un homme qui pense', ce qui l'inscrit dans l'émergence d'une réflexivité propre au mouvement de l'esprit et de la modernité. Et c'est alors qu'intervient la citation par laquelle nous avons commencé, dans laquelle Hegel fait le lien entre Pétrarque et la réforme protestante, qui reconduit l'homme à lui-même, y compris par la langue.

Pétrarque prend alors une dimension radicalement nouvelle. Il n'est plus seulement rangé du côté de la Grèce et du protestantisme allemand. Hegel le situe au cœur de l'histoire de la culture européenne, par un mouvement singulier qu'il faut analyser en parallèle des pages de Buhle que Hegel connaît, dans lesquelles il puise une bonne partie de son savoir historique sur Pétrarque, et auxquelles il répond implicitement. Le choix hégélien de ne pas considérer Pétrarque comme un véritable philosophe est donc tout à fait délibéré. Il prolonge celui opéré dans la section de l'introduction des Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie justement consacrée à la catégorie de 'Populärphilosophie' ('philosophie populaire'), que Hegel prend au sérieux, mais pour la mettre à l'écart de la véritable philosophie, car il lui manque la forme de la pensée, en donnant une description qui correspond parfaitement à la dimension philosophique de Pétrarque, la figure de Cicéron faisant le lien de l'un à l'autre passage⁶⁴. Hegel semble donc partager le jugement de Buhle sur Pétrarque comme 'philosophe populaire', mais modifie la place de cette dernière catégorie, ce qui fait sortir Pétrarque d'une histoire de la philosophie où Brucker puis Buhle avaient tenté, tant bien que mal, de l'imposer.

⁶⁴ Hegel 1971a, p. 113–115.

Cependant l'intervention de Hegel dépasse même le conflit sur la définition du champ philosophique, qui est pourtant un enjeu de taille au moment où l'histoire de la philosophie devient le centre de gravité de l'enseignement universitaire des sciences humaines⁶⁵. Car le philosophe n'élimine pas complètement la figure de Pétrarque : il en modifie la position dans son scénario philosophique. En soulignant son rôle dans la destruction de la scolastique médiévale, dans la promotion d'une expérience du monde qui annonce les sciences de la nature et d'une expérience intérieure qui est celle de la conscience, Hegel fait de Pétrarque un personnage clé de l'affirmation de la conscience de soi dans l'histoire, et donc, de l'histoire de la raison moderne, non pas en tant que philosophe, mais en tant qu'acteur. Hegel produit, par rapport au Pétrarque de Buhle, une sorte de Aufhebung paradoxale, puisqu'il nie la valeur de sa philosophie, mais la réintroduit comme un moment essentiel de la construction de la conscience de soi. De même, sa poésie est le lieu d'affirmation d'un moi qui, comme il l'affirme dans son Ästhetik, n'est pas celui d'un universel abstrait, mais celui d'un individu déterminé, qui agit et qui ressent. Pétrarque est congédié de l'histoire de la philosophie par la porte, pour y revenir par la fenêtre. Hegel, révélateur en cela d'une nouvelle manière d'écrire l'histoire de la philosophie, propose une nouvelle problématisation de la figure de Pétrarque. Extrait des discussions littéraires, philologiques ou historicistes, Hegel lui donne une portée historique générale qui n'est pas celle de la philosophie, mais, en quelque sorte, celle des conditions culturelles de la philosophie - ce qui est une manière de prolonger l'intérêt du romantisme allemand, depuis Herder, pour la philosophie en langue vulgaire, puisant sa source dans la mystique 66. Ce faisant, Hegel rebat les cartes du débat entre littérature et philosophie, pour placer Pétrarque au cœur d'un nouvel espace à la fois social et intellectuel, celui des sciences de la culture.

⁶⁵ König-Pralong 2015.

⁶⁶ Voir à ce sujet les remarques sur la polarisation franco-allemande entre mystique et scolastique de König-Pralong 2016.

5.

En effet, à partir du tournant des années 1820-1830, les histoires de la philosophie ne sont plus vraiment un lieu d'élaboration intellectuelle de la figure de Pétrarque. Le développement d'une histoire spécifique de la philosophie médiévale centrée sur la scolastique laisse Pétrarque hors de son horizon, comme chez Hauréau⁶⁷, ou bien lui donne seulement le statut de source pour l'histoire de l'averroïsme et de la critique de la scolastique à partir du De sui ipsius et multorum ignorantia, même quand une analyse lui est particulièrement dédiée, comme chez Carl Prantl⁶⁸. Victor Cousin réintègre Pétrarque dans la philosophie médiévale à travers la mystique, rapprochant ses œuvres tardives de l'Imitation de Jésus-Christ et défendant l'idée d'un passage de la poésie vers la philosophie contemplative⁶⁹. Cette lecture aura une certaine influence, dont témoigne par exemple la thèse sur la philosophie morale de Pétrarque de Maggiolo, en 1843, un travail qui vaut moins pour son influence, mineure, que pour son intérêt documentaire, dans la mesure où il est caractéristique de cette orientation de la réception au milieu du XIXe siècle. À une époque où les espaces disciplinaires sont en pleine redéfinition, Maggiolo se place d'emblée dans le cadre d'une réflexion sur le champ pertinent pour apprécier l'œuvre de Pétrarque, regrettant le fait que 'Pétrarque passa d'âge en âge seulement pour un poète' 70, alors que 'déjà d'éloquentes voix se sont élevées en faveur de Dante, [que] la philosophie catholique du XIIIe siècle a trouvé de nobles interprètes, [tandis que] Pétrarque seul semble ne pas avoir été bien compris'71. L'auteur, suivant Cousin, rapproche sentiment religieux et sentiment philosophique et fait de Pétrarque un platonicien chrétien, en continuant de lui attribuer une partie du corpus de Nicolas de Cues, ce qui renforce sa lecture⁷². Il peut alors défendre sa conception de la

⁶⁷ Hauréau 1872–1880.

⁶⁸ Prantl 1855-1870, IV, p. 152-155.

⁶⁹ Voir Piaia 2015a, p. 280.

⁷⁰ Maggiolo 1843, p. 2.

⁷¹ Maggiolo 1843, p. 8.

⁷² Maggiolo 1843, qui s'ouvre précisément par le De uera sapientia faussement attribué à Pétrarque.

philosophie pétrarquiste : 'pour lui, comme pour la plupart des grands philosophes, la philosophie, c'est l'aspiration constante de l'âme vers l'inconnu, c'est la recherche d'un idéal de beauté, de science, de vertu, de bonheur qui recule à mesure qu'on s'en approche davantage, qui est toujours assez près pour nous attirer, nous ravir d'admiration, mais jamais assez pour se laisser saisir et en quelque sorte profaner'73. De même, le Dictionnaire des sciences philosophiques, au même moment, affirme, en lointain continuateur de Brucker et Buhle, que Pétrarque mérite une place dans l'histoire de la philosophie, tant par sa philosophie morale et sa critique de la scolastique que par son apport philologique⁷⁴, mais, au total, l'interprétation de Cousin n'a guère de postérité, sur un terrain français où la construction d'une identité philosophique nationale passant par la scolastique et Descartes rend difficile l'intégration de Pétrarque⁷⁵. La position d'Auguste Comte, à cet égard, est révélatrice. Son Cours de philosophie positive reflète surtout son admiration pour le poète, qu'il considère comme un jalon majeur dans l'histoire de l'esthétique et de la civilisation, dans un singulier écho hégélien 76.

Car dans le même temps, le discours sur la place de Pétrarque dans l'histoire de la culture européenne tend à se structurer. Dans son livre *Averroès et l'averroïsme* publié en 1852, Renan affirme que 'Pétrarque mérite d'être appelé le premier homme

⁷³ Maggiolo 1843, p. 48.

⁷⁴ Bartholomèss 1851, p. 24: '[...] l'un des créateurs de la littérature italienne mérite une place dans l'histoire de la philosophie, autant comme moraliste qu'en qualité de précurseur de la renaissance des lettres'; p. 25: 'Lui-même se croyait aussi propre à la philosophie morale qu'à la poésie: *Ingenio ad moralem precipue philosophiam apto*. Il créa dans cette partie des sciences philosophiques une sorte d'école moitié poétique, moitié religieuse, dont les disciples les plus éminents ne parurent qu'au XVI^c siècle, moins encore en Italie que dans le reste de l'Europe'. Il faut noter que le *De uera sapientia* figure encore, là aussi, dans le corpus considéré comme philosophique par le *Dictionnaire*.

⁷⁵ Voir note 65, König-Pralong 2016.

⁷⁶ Comte 1830–1842, VI, voir par exemple p. 6–7, où il justifie le point de départ chronologique de son enquête aux prodromes de la Renaissance : 'La réalité d'un tel point de départ est pareillement irrécusable pour l'essor esthétique des sociétés actuelles, qui, par une filiation continue, remonte certainement jusqu'à cet admirable élan poétique de Dante et de Pétrarque, au-delà duquel il est habituellement inutile de reporter aujourd'hui l'analyse historique, si ce n'est afin d'en expliquer d'abord l'avènement graduel'.

moderne, en ce sens qu'il inaugura chez les Latins le sentiment délicat de la culture antique, source de toute notre civilisation' 77. À la différence du moment romantique qui, outre-Rhin, faisait de Pétrarque un Allemand, Renan, comme Hegel, donne à nouveau une signification générale à la figure de Pétrarque, désormais profondément différente du discours des Lumières, qu'il s'agisse de Brucker ou de Voltaire. C'est que, d'un côté, la perception historique de Pétrarque s'est modifiée, et que, d'un autre, il est sorti des histoires spécifiquement littéraires ou philosophiques luttant pour définir leur champ de pertinence. 'Premier homme moderne', il s'inscrit maintenant dans l'espace émergent des sciences humaines et de leurs fondements historiques 78. Il fait même apparaître d'emblée une dimension essentielle de ces sciences humaines, en partie héritée des histoires de la philosophie, celle d'être une généalogie raisonnée de la modernité historique. En 1859, Georg Voigt propose pour la première fois, dans Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, de considérer l'humanisme comme une période historique et de faire de Pétrarque, à qui il consacre un important chapitre, l'emblème de l'individu moderne, reprenant l'idée hégélienne⁷⁹. L'année suivante, en 1860, Jakob Burckhardt lui donne une place dans sa fresque sur Die Kultur der Renaissance in Italien, en faisant également de lui l'un des fondateurs de la modernité 80. Dans un passage célèbre, Burckhardt met en évidence l'épisode de l'ascension du Mont Ventoux en 1336, déjà mentionné par Voigt et, avant lui, dans les cours professés à l'université de Berlin et repris dans son ouvrage Kosmos (publié en plusieurs volumes entre 1845 et

⁷⁷ Renan 1866, p. 328; à ce sujet, voir Piaia 2015a, p. 283.

⁷⁸ Sur cette problématique de la construction de la modernité du sujet chez Pétrarque, voir Geyer & Thorwarth 2009.

⁷⁹ Voigt 1859, p. 12–101; voir en particulier p. 80–84, 'Petrarca als Individualmensch [...]', qui inclut l'épisode du Mont Ventoux, p. 82–83, et diverses considérations sur la modernité de Pétrarque, par exemple p. 81: 'Wir nehmen keinen Anstand, Petrarca in diesem Sinne den Propheten der neuen Zeit, den Ahnherrn der modernen Welt zu nennen. Die Individualität und ihr Recht treten in ihm zum ersten Male kühn und frei mit dem Anspruch auf hohe Bedeutung hervor'.

⁸⁰ Burckhardt 1989, voir les nombreuses références à Pétrarque dans l'ouvrage, en particulier dans le chapitre 'Die Entdeckung der Welt und des Menschen' (p. 280–352).

1862) par Alexander von Humboldt⁸¹. L'historien de l'art suisse fait désormais de cet épisode non seulement le point de départ de l'invention du paysage moderne, mais aussi de celle du sentiment d'intériorité individuelle face au monde naturel. Enfin, en 1878, dans *Menschliches, Allzumenschliches*, Nietzsche fait de Pétrarque, avec Érasme et Voltaire, l'un des porte-drapeaux des Lumières, qui rompt avec la chrétienté médiévale⁸². Pétrarque achève de sortir de l'histoire des œuvres philosophiques pour devenir un protagoniste du devenir même de la philosophie. Comme le montrent les mentions de Pétrarque chez Dilthey, Cassirer ou Blumenberg, il est désormais l'objet de discussions philosophiques en tant que pionnier de la conscience européenne moderne, à la fois dans une histoire de l'esprit au sens hégélien, et dans une histoire de la culture progressivement articulée aux sciences sociales⁸³.

Que conclure, au terme de ce parcours qui ressemble à une sorte de mise en perspective historiciste d'une page de Hegel, resituée à la croisée de plusieurs traditions intellectuelles ? Tout d'abord, il faut souligner les configurations changeantes dans lesquelles Pétrarque se trouve pris entre 1730 et le milieu du XIX^e siècle. Elles dessinent un espace discursif qu'on peut borner par quatre points cardinaux, liés aux différentes parties de son corpus d'œuvres : la poésie italienne, la philologie latine, la philosophie morale et la spiritualité chrétienne. Mais si l'on peut distinguer le Pétrarque de Voltaire, celui de Buhle et celui de Schlegel, sa figure agit comme un révélateur faisant apparaître un nombre encore bien plus grand de nuances, selon qu'il soit vu du côté de Rome

 $^{^{81}\,}$ Burckhardt 1989, p. 295–297. Sur Voigt, voir note 79 ; et Humboldt 2004, p. 214, note 82.

⁸² Nietzsche 1967, p. 43: 'Erst nach diesem grossen Erfolge der Gerechtigkeit, erst nachdem wir die historische Betrachtungsart, welche die Zeit der Aufklärung mit sich brachte, in einem so wesentlichen Puncte corrigirt haben, dürfen wir die Fahne der Aufklärung – die Fahne mit den drei Namen: Petrarca, Erasmus, Voltaire – von Neuem weiter tragen. Wir haben aus der Reaction einen Fortschritt gemacht.' (cf. Nietzsche 2015, I, p. 68: 'Ce n'est qu'après ce grand succès de la justice, après avoir corrigé la conception historique que l'âge des lumières menait avec soi, sur un point si essentiel, qu'il nous est permis de porter de nouveau plus loin la bannière des lumières – la bannière à trois noms: Pétrarque, Érasme, Voltaire. Nous avons fait de la réaction un progrès').

⁸³ Dilthey 1914; Cassirer 1927; Blumenberg 1966.

ou d'Athènes, d'Aristote ou de Platon, de l'italien ou du latin, de la poésie ou de la philosophie morale, de la langue ou de la pensée. Il révèle également les limites de l'autonomie de la philosophie au tournant de 1800, puisqu'il permet de constater une surdétermination religieuse et théologique des discours sur l'histoire de la philosophie.

Cette complexité ensuite est en partie réduite par l'interprétation dominante élaborée à partir de Hegel, inaugurant une nouvelle figure de Pétrarque désormais inscrite dans le registre, non plus de la philosophie, mais des sciences de l'homme et de la culture. Si, avec Hegel, Pétrarque n'est plus un philosophe, mais plutôt un objet du discours théorique, le poète constitue en même temps une figure fondatrice de la possibilité culturelle de tenir un tel discours philosophique. Ce caractère fondateur repose, pour le XIXe siècle après Hegel, sur la conjonction de deux dimensions du rôle de Pétrarque, héritées l'une des Lumières françaises et l'autre du romantisme allemand : le développement des belles-lettres en participant au processus de civilisation, et le développement d'une conscience de soi amplifiée par la Réforme. Ainsi, la position réflexive inaugurale prêtée à Pétrarque est placée par Renan ou Nietzsche au point de départ de l'élaboration des sciences humaines : c'est d'abord pour cela que Pétrarque est le premier des modernes pour le XIXe siècle, la modernité se définissant de manière essentielle comme réflexivité. Une telle situation n'est pas seulement le fruit du hasard, du caractère polymorphe de l'œuvre de Pétrarque ou de son personnage historique. Elle est aussi le résultat de sa canonisation, à partir de la Renaissance et selon les différentes voies du pétrarquisme, en tant que figure surplombante de la poésie européenne, ce qui l'a placé au cœur même de l'héritage culturel du XVIIIe et du XIX^e siècle. L'hésitation entre le dedans et le dehors, entre la philosophie et la littérature, dépasse donc le problème des disciplines et des territoires du savoir. Elle pose plus radicalement la question de la capacité des discours savants européens, entre 1730 et 1870, à se saisir eux-mêmes, dans leur propre historicité, et à organiser un cadre intellectuel et social pour réaliser une telle opération. Pétrarque occupe une place déterminante dans la culture, et en particulier dans la culture littéraire, de ceux qui prétendent par ailleurs s'emparer de lui pour en faire l'objet de leur réflexion philosophique ou historique : comment rendre compte de ce paradoxe, fondateur de l'ambition des sciences de la culture, dans leur rapport à la modernité et à l'histoire ? En excluant Pétrarque du corpus philosophique tout en en faisant une figure fondatrice de la culture moderne, le XIX^e siècle – de Hegel à Nietzsche en passant par Renan et Burckhardt – a proposé une solution. Il a, dans le même temps, circonscrit, à partir de Pétrarque, un problème théorique essentiel, celui des conditions de possibilité d'un discours scientifique sur les fondements de la modernité culturelle européenne. Et ce n'est pas le moindre intérêt de ce parcours avec Pétrarque, qu'il fasse finalement poindre, à l'horizon de notre discours, et au moment même où il s'achève, l'ombre portée de sa propre historicité.

Bibliographie

- E. Anheim (2008), 'Pétrarque : l'écriture comme philosophie', dans *Revue de synthèse*, 129/4, p. 587–609.
- A. Aurnhammer (éd., 2006), Francesco Petrarca in Deutschland. Seine Wirkung in Literatur, Kunst und Musik, Tübingen: M. Niemeyer (Frühe Neuzeit, 118).
- J. Balsamo (1998), 'Le "pétrarquisme" des *Amours* de Ronsard', dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, 98/2, p. 179–193.
- -, (éd., 2004), Les poètes français de la Renaissance et Pétrarque, Genève : Droz (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 394).
- Christian Bartholomèss (1851), 'Pétrarque (François)', dans A. Franck (éd.), *Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs et de savants*, V, Paris : L. Hachette & Cic, p. 24–28.
- Pierre Bayle, [Recension] 'Le Origini della Lingua Italiana compilate dal Signor Egidio Menagio [...]. In Geneva appresso Giovanni Antonio Choüet. 1685. in fol.', dans Pierre Bayle, Oeuvres diverses, éd. P. Husson et al., I, La Haye: P. Husson et al., 1727, p. 487b–490b.
- H. Blumenberg (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- André François Boureau-Deslandes (1756), Histoire critique de la philosophie, ou l'on traite de son origine, des ses progrès, & des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre tems. Nouvelle edition, 4 vols, Amsterdam: F. Changuion (première édition de 1737).

- Johann Jacob Brucker (1766–1767), Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Deuxième édition, 4 vols & Appendix, Lipsiae: Weidemannus & Reichius (première édition de 1742–1744).
- Johann Gottlieb Buhle (1800–1805), Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 6 vols, Göttingen: J. G. Rosenbusch & J. F. Röwer (Geschichte der Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts).
- Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, éd. H. Günther, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1989 (Bibliothek der Geschichte und Politik, 8) (première édition de 1860).
- Ernst Cassirer (1927), *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner (Studien der Bibliothek Warburg).
- M. Cohen-Halimi (2004), Entendre raison. Essai sur la philosophie pratique de Kant, Paris : J. Vrin (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).
- Auguste Comte (1830–1842), Cours de philosophie positive, 6 vols, Paris: Bachelier.
- Etienne Bonnot de Condillac, *Oeuvres complètes*, 23 vols, éd. G. Arnoux & R. Mousnier, Paris : Ch. Houel, 1798, XVII : *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme. Histoire moderne III* (première édition de 1775).
- Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat de Condorcet (1794), *Esquisse* d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, Paris : Agasse.
- Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, éd. B. Groethuysen et al., Leipzig/Berlin/Göttingen: B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1914-, II: Weltanschauung und Analyse der Menschen seit Renaissance und Reformation, éd. G. Misch (1914).
- Carl Ludwig Fernow, Francesco Petrarca. Nebst dem Leben des Dichters und ausführlichen Ausgabenverzeichnissen, éd. L. Hain, Altenburg/Leipzig: F. A. Brockhaus, 1818.
- Jean Henri Samuel Formey (1760), *Histoire abrégée de la philosophie*, Amsterdam : J. H. Schneider.
- Ugo Foscolo, Saggi sopra il Petrarca pubblicati in inglese [...] e tradotti in italiano, Firenze : G. Galletti, 1825.
- Francesco Petrarca, *Le Rime. Riscontrate co i testi a penna della Libreria Estense, e co i fragmenti dell'Originale d'esso Poeta*, éd. A. Tassoni & G. Muzio & L. A. Muratori, Modena : B. Soliani, 1711.
- Giacinto Sigismondo Gerdil, 'Considerazioni sopra gli studj della

- gioventu', dans Giacinto Sigismondo Gerdil, *Opere edite ed inedite*, éd. L. Scati, I, Roma: V. Poggioli, 1806, p. 149–166.
- P. Geyer & K. Thorwarth (éd., 2009), Petrarca und die Herausbildung des modernen Subjekts, Göttingen: V&R Unipress & Bonn University Press (Gründungsmythen Europas in Literatur, Musik und Kunst, 2).
- W. Handschin (1964), Francesco Petrarca als Gestalt der Historiographie. Seine Beurteilung in der Geschichtsschreibung vom Frühhumanismus bis zu Jacob Burckhardt. Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie, vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel, Basel/Stuttgart: Helbing und Lichtenhahn (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 97).
- Jean-François de La Harpe (1834), Lycée ou cours de littérature ancienne et moderne, 2 vols, Paris : Didier & Lefèvre (première édition de 1798–1804).
- Jean-Barthélemy Hauréau (1872–1880), *Histoire de la philosophie sco-lastique*, 2 vols, Paris : Durand & Pedone-Lauriel.
- Arnold Herrmann Ludwig Heeren (1821–1826), *Historische Werke*, 15 vols, Göttingen: J. F. Röwer & Vandenhoeck & Ruprecht, III: *Vermischte historische Schriften. Dritter Theil* (1821).
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, 20 vols, éd. E. Moldenhauer & K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969–1971, XIII: *Vorlesungen über die Ästhetik I* (1970a).
- -, Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, 20 vols, éd. E. Moldenhauer & K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969–1971, XIV: Vorlesungen über die Ästhetik II (1970b).
- -, Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, 20 vols, éd. E. Moldenhauer & K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969–1971, XV: Vorlesungen über die Ästhetik III (1970c).
- -, Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, 20 vols, éd. E. Moldenhauer & K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969–1971, XVIII: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (1971a).
- -, Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, 20 vols, éd. E. Moldenhauer & K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969–1971, XX: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (1971b).

- Alexander von Humboldt, Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung, éd. O. Ette & O. Lubrich, Frankfurt a. M.: Eichborn, 2004 (Die andere Bibliothek).
- Wilhelm von Humboldt, 'Sonette', dans Wilhelm von Humboldt, Gesammelte Werke, III, éd. A. von Humboldt & C. Brandes, Berlin: G. Reimer, 1843, p. 384–425.
- -, *Briefe*. Historisch-kritische Ausgabe, éd. Ph. Mattson, Berlin/Boston: W. de Gruyter, 2014-, II: *Juli 1791 bis Juni 1795* (2015).
- Louis de Jaucourt [1765], 'Poete', dans [D. Diderot & J. le Rond d'Alembert (éd.)], *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, XII: *Parl–Pol*, Neufchastel: S. Faulche & Cie, p. 841a–847b.
- R. Klibansky (1937), 'De dialogis Petrarcae addictis De vera sapientia' in : Nicolas de Cues, *Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis*, ed. L. Baur, Lipsiae : F. Meiner (Nicolai de Cusa Opera omnia, 5), p. xxi–xiv.
- C. König-Pralong (2015), 'L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIII^e-XIX^e siècles)', dans *Annales HSS*, 70/3, p. 667–711.
- -, (2016), Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan, Paris : J. Vrin (Conférences Pierre Abélard).
- H. Krief (2004), 'D'un "préservatif contre le fanatisme": la réédition par Voltaire de l'*Éloge et Pensées de Pascal* (1778) publiés par Condorcet', dans *Revue Voltaire*, 4, p. 97–116.
- M. Longo (1979), 'Storia "critica" della filosofia e primo illuminismo : Jakob Brucker', dans G. Santinello (éd.), *Storia delle storie generali della filosofia*, II : *Dall'età cartesiana a Brucker*, Brescia : La Scuola, p. 527–635.
- -, (2015), 'The Göttingen School and Popularphilosophie', dans G. Piaia & G. Santinello (éd.), Models of the History of Philosophy, III: The Second Enlightenment and the Kantian Age, Dordrecht et al.: Springer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 216), p. 515–693.
- Louis Maggiolo (1843), Essai sur la philosophie morale de Pétrarque. Thèse présentée à la Faculté des lettres de Strasbourg, Saint-Nicolas: P. Trenel.
- M. Mulsow (2009), 'Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels', dans *Annales HSS*, 64/1, p. 81–109.
- Friedrich Nietzsche, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, éd. G. Colli et al., Berlin/New York: W. de Gruyter & Co, 1967-, IV/2:

- Menschliches, Allzumenschliches I. Nachgelassene Fragmente 1876 bis Winter 1877–1878 (1967) (première édition de 1878).
- -, *Humain, trop humain*. Edition augmentée, 2 vols, trad. A.-M. Desrousseaux, Arvensa, édition numérique, 2015.
- G. Piaia (2015a), "Petrarcha, an inter philosophos referendus". Francesco Petrarca nella storiografia filosofica del Sette-Ottocento', dans G. Piaia, Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo, Pisa: Edizioni della Normale & Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Clavis, 2), p. 271–284 (d'abord paru dans L. Secchi Tarugi (éd., 2006), Francesco Petrarca. L'opera latina: tradizione e fortuna. Atti del XVI Convegno internazionale, Chianciano-Pienza 19–22 luglio 2004, Firenze: F. Cesati (Quaderni della Rassegna, 46), p. 611–622).
- -, (2015b), 'Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780)', dans G. Piaia & G. Santinello (éd.), Models of the History of Philosophy, III: The Second Enlightenment and the Kantian Age, Dordrecht et al.: Springer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 216), p. 137–164.
- Carl Prantl (1855–1870), Geschichte der Logik im Abendlande, 4 vols, Leipzig: S. Hirzel (repr. Hildesheim/Zürich/New York: G. Olms, 1997).
- Ernest Renan (1866), Averroès et l'averroïsme. Essai historique. Troisième édition, revue et augmentée, Paris : Michel Lévy Frères (première édition de 1852).
- A. Rousseau (1975), 'Renaissance de Pétrarque en France au XVIII^e siècle. Le rôle de trois comtadins: Bimard de la Bastie, l'abbé de Sade et l'abbé Roman', dans Actes du Congrès international 'Francesco Petrarca, père des Renaissances, serviteur de l'Amour et de la Paix', Avignon, 7–10 May 1974, Avignon: Aubanel, p. 318–329.
- H. Rüdiger (1975), 'Petrarca e il petrarchismo nella letteratura germanica', dans *Il Cristallo*, 17/2, p. 23–44 (repr. dans *Convegno internazionale 'Francesco Petrarca', Roma-Arezzo-Padova-Arquà Petrarca*, 24–27 aprile 1974, Roma: Academia Nazionale dei Lincei (Atti dei Convegni Lincei, 10), p. 107–124).
- [Jacques-François-Paul-Aldonce de Sade] (1764–1767), Mémoires pour la vie de François Pétrarque, tirés de ses œuvres et des auteurs contemporaines [...], 3 vols, Amsterdam : Arskée & Mercus.
- G. Santinello (2015), 'Johann Gottlieb Buhle (1763–1821)', dans G. Piaia & G. Santinello (éd.), Models of the History of Philosophy, III: The Second Enlightenment and the Kantian Age, Dordrecht et al.: Springer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 216), p. 787–838.

- August Wilhelm Schlegel, *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, 3 vols, éd. J. Minor, Heilbronn: Gebrüder Henninger, 1884 (Deutsche Litteraturdenkmale des 18. und 19. Jahrhunderts, 17–19).
- Wilhelm Gottlieb Tennemann (1798–1819), Geschichte der Philosophie, 11 Bde, Leipzig: J. A. Barth.
- Dieterich Tiedemann (1791–1797), Geist der spekulativen Philosophie, 6 vols, Marburg: Akademische Buchhandlung.
- Girolamo Tiraboschi (1836–1840), *Storia della letteratura italiana*, 2 vols, Napoli : Stamperia de' Classici (première édition de 1772–1782).
- I. Tolomio (2015), 'The Historiography of Philosophy in Italy in the Second Half of the Eighteenth Century', dans G. Piaia & G. Santinello (éd.), *Models of the History of Philosophy*, III: *The Second Enlightenment and the Kantian Age*, Dordrecht et al.: Springer (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 216), p. 237–379.
- Georg Voigt (1859), Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, Berlin: G. Reimer.
- François Marie Arouet Voltaire (1764), [Recension] 'Mémoires sur la vie de Fr. Pétrarque, par l'abbé de Sade', dans *Gazette littéraire de l'Europe*, 17.
- [François Marie Arouet Voltaire] (1773), Essais sur les mœurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'Histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII. Nouvelle édition, conforme à l'édition in-4° de Genève, 8 vols, Neuchatel (première édition de 1756).
- F. Wagner (1983), 'Johann Gottfried Herder e Petrarca', dans *Quaderni petrarcheschi*, 1, p. 141–169.

MARIO MELIADÒ

Freiburg

THE CUSANIAN SCHOOL

CHARLES DE BOVELLES, GIORDANO BRUNO AND THE FORTUNE OF A MODERN HISTORIOGRAPHICAL NARRATIVE*

The notion of a 'Cusanian school' as an historiographical category intended to describe a distinct phenomenon in the early reception of Nicholas of Cusa's thought is no longer current in modern histories of philosophy. Indeed, the application of this concept was limited to a debate within Catholic historiography in the second half of the nineteenth century. The notion of a Cusanische Schule was put forward for the first time in Albert Stöckl's (1823–1895) Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Stöckl was an influential neoscholastic thinker who taught at the academy of Münster and wrote a large number of philosophical textbooks for the modern revival of Thomism. He detected a significant intellectual movement in Renaissance philosophy which was not merely influenced by Nicholas but allegedly defended a genuine Cusanian system without any adulteration from spurious doctrinal elements.² According to Stöckl, after the French humanist Jacques Lefèvre d'Étaples (c. 1450-1536) produced a major edition of Nicholas's oeuvre in 1514 thus contributing to the dissemination of his thought, there were two leading representatives of the 'Cusanian school' in sixteenth-century Europe: Jacques's pupil at

^{*} The research presented in this article is funded by the ERC Consolidator Grant MEMOPHI (Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy) – ERC-2013-CoG 615045, Seventh Framework Programme Ideas. I would like to thank Stephen Metzger who kindly corrected the English of this paper.

¹ For a comprehensive reconstruction of Cusanus's *Wirkungsgeschichte*, see Meier-Oeser 1989. More recently, Senger 2017 devotes a few pages (p. 232-234) to the historiographical question concerning the alleged 'Schule des Cusanus'.

² Cf. Stöckl 1864–1866, III, p. 84, and see below.

the Parisian Collège du Cardinal Lemoine, Charles de Bovelles (1479–1567), and the Italian philosopher Giordano Bruno (1548–1600), who was famously burned at the stake for heresy by the Roman Inquisition.

The present article reconstructs the brief history of Stöckl's almost forgotten and arguably obsolete historiographical invention. My short chronicle of the 'Cusanian school' falls, however, only apparently under the rubric of erudite curiosities. For it is intended to provide, on the one hand, an insight into the inner mechanisms of nineteenth-century Catholic historiography as well as to elucidate how its categories originate and evolve as a consequence of simultaneous discussions concerning the intellectual identity of Catholicism and its relationship to modern culture. On the other hand, I argue that the idea of a Cusanische Schule helps to explain the context and the programmatic relevance of the historiographical rediscovery of Nicholas's work and clarifies how the problem of Nicholas's influence on later philosophical tradition came to dominate Cusanian scholarship, at least through the first half of the twentieth century. In what follows, I retrace first the origins of the 'Cusanian school' shedding light on the intellectual debate that motivated its appearance (§ 1); then I examine the fortune of this historiographical concept by contrasting two alternative appropriations ($\S 2-3$); finally, I illustrate the eclipse of the 'Cusanian school' by giving an overview of the new narrative paradigms which implicitly arose from its dissolution ($\S 4$).

1. Catholic Appropriation(s) of Cusanus and the Construction of a Reception History

Nicholas of Cusa received modest attention in philosophical historiography during the Enlightenment.³ The monumental *Historia critica philosophiae* by Johann Jacob Brucker (1696–1770) devoted a short paragraph to Cusanus, which was mainly dependent on ecclesiastical and doxographical sources.⁴ With-

³ For a detailed survey of Cusanus's reception in nineteenth-century Protestant and Catholic historiography, see Meliadò 2017 and Aris 1999.

⁴ Brucker 1766-1767, IV/1, p. 29-30, § 12. Earlier, in Kurtze Fragen aus

out offering any doctrinal discussion, Brucker suggested a sceptical understanding of the Cusanian 'learned ignorance' and included Nicholas among the *uiri docti* who struggled to emend the scholastic mode of knowledge. While only briefly mentioned in Dieterich Tiedemann's (1748-1803) Geist der spekulativen Philosophie, Cusanus's work became the object of a more detailed examination in the Kantian histories of philosophy by Johann Gottlieb Buhle (1763–1821) and Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819).5 Both investigations, however, were quite critical of Cusanus's thought and reproached it for its dogmatic, mystical or pantheistic tendencies. Therefore, according to a shared view in Protestant historiography at least until 1850, as a Platonizing thinker of the fifteenth century Nicholas indeed contributed to the decline of medieval Aristotelian scholasticism but failed to participate positively in the construction of any new philosophical understanding.

Revealingly, the watershed in the historiographical reassessment of Cusanus coincided with the discovery of his notable influence on Giordano Bruno's writings by the Catholic scholar Franz Jakob Clemens (1815–1862), who devoted a fundamental study to this issue and identified both explicit and implicit appropriations from Nicholas's *De possest* in Bruno's *De la causa, principio, et uno.* Moreover, Clemens's reconstruction rejected for the first time the common opinion concerning Cusanian anti-

der Philosophischen Historie, Brucker had limited himself to a brief account of Nicholas's life in a footnote, cf. Brucker 1731–1737, V, p. 1363, 1389–1390, note yyy.

- ⁵ Cf. Tiedemann 1791–1797, V, p. 321; Buhle 1800–1805, II/1, p. 342–353; Tennemann 1798–1819, IX, p. 133–138. While Tiedemann's short notice is completely dependent on Brucker, Tennemann seems to mainly draw his reading of Cusanus from Buhle's Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.
- ⁶ Clemens 1847. Before Clemens, an important drive in Cusanian studies came from Catholic ecclesiastical historiography and in particular from the so-called school of Tübingen. In 1829, on Johann Adam Möhler's (1796–1838) initiative, the Theological Faculty of Tübingen sponsored an essay contest on the topic 'Darstellung des Lebens und des kirchlichen und literärischen Wirkens des Cardinals und Bischofs von Brixen, Nicolaus von Cusa'. In this context, three pioneering investigations centered on Nicholas's biography and church reform were delivered. The prizewinner was Franz Anton Scharpff (1809–1879), about whom I will say more later. On the school of Tübingen, cf. Köhler 1973, Watanabe 1991 and Elpert 1999.

MARIO MELIADÒ

scholasticism and depicted Nicholas as the last exponent of a long medieval tradition, which Clemens considered to be the model for Christian science. Accordingly, Clemens recognized in Bruno's doctrinal reliance on Cusanus an opportunity to rehabilitate scholasticism against the prejudices of previous historiography and to discredit modern thinking, which he regarded as essentially anti-Catholic.

It should be noticed at this point that the figure of Giordano Bruno had acquired a symbolic value in the German context subsequent to the Pantheismusstreit.8 Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) translated excerpts from Bruno's De la causa as an appendix to the second edition of the *Letters on Spinoza* (1789), ascribing to Bruno a crucial role in the genesis of modern rationalism.9 Furthermore, after Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) wrote his famous dialogue, Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (1802), in which he employs the Italian thinker as an advocate of his *Identitätsphiloso*phie, an historiographical image of Bruno as a forerunner of German idealism became dominant. 10 Responding to this, Clemens developed a twofold interpretive strategy. On the one hand, he emphasized Bruno's reception of Nicholas as indirect evidence for the indebtedness of modern philosophy to medieval sources. 11 On the other hand, he imputed to Bruno a substantial distortion of Cusanian theories in a pantheistic and anti-trinitarian sense. 12

⁷ Clemens 1847, p. 3: '[E]s [ist] andererseits eben so gewiß, daß Cusa gleichsam als das letzte Glied jener langen Kette von tiefen Denkern betrachtet werden könne, die, in strengem Festhalten an den christlichen Lehrsätzen und der kirchlichen Ueberlieferung, von den Zeiten der Kirchenväter an bis gegen das Ende des 15. Jahrhunderts die Philosophie gehegt und ausgebildet, den Glauben zum Wissen entwickelt haben'.

⁸ Ricci 2009, p. 45–91.

⁹ Jacobi 1998, p. 185–205.

¹⁰ Schelling 2005.

¹¹ For a recent enquiry into Nicholas's influence on Bruno see Secchi 2006.

¹² In the introduction of his book Clemens formulates in hypothetical form the apologetical agenda which guided his research; see Clemens 1847, p. 3–4: 'Sollte es sich aber gar noch zeigen, daß gerade das Beste, Wahrste und Bleibendste in der Philosophie Bruno's dem christlichen Denker [scil. Cusanus] entnommen, und das Ergebniß der auf die christlichen Glaubensätze gestützten Forschung ist, während das, was den Nolaner hauptsächlich von seinem Vorgänger scheidet, sein Abfall von der christlichen Idee und sein Widerspruch mit derselben, ein Solches

Along this line, Clemens's study combined the interpretation of Cusanian doctrine with a polemical use of its effects, tracing back to Nicholas the roots of modern thinking, uncontaminated by the mistakes which, via Bruno, were to determine the development of philosophy from Descartes to German idealism.¹³ These mistakes arose, Clemens believed, from the presumption of the self-sufficiency of reason and from the rejection of divine revelation as the fundamental starting point for any human investigation.

In order to describe the historical influence of Cusanian doctrine, Clemens did not need to postulate any school under Nicholas's name. In Clemens's view, what is genuinely 'Cusanian' is part of that scholastic 'gold chain' 14 of which Nicholas was the last eminent representative, i.e., the ancient Christian tradition of philosophy's ancillary position to theology, both of which are essentially subservient to the teaching and the authority of the

ist, welches die Philosophie auf ihrem früheren Standpunkte schon vollkommen überwunden, und als falsches erwiesen hatte: so ist es leicht zu ermessen, welches Gewicht und welches Ansehen hieraus nicht allein der christlichen Philosophie des Mittelalters, sondern auch dem Philosophiren nach christlichen Grundsätzen überhaupt, gegenüber dem vom Glauben losgelösten Denken, erwachse, sowohl für die Geschichte, als auch für die heutige und zukünftige Fortbildung der Wissenschaft'. For an analysis of Clemens's critical comparison between Cusanus and Bruno and its polemical implications, see Blum 1998, Flasch 2002 and Meliadò 2017.

¹³ When August Heinrich Ritter devoted to Nicholas of Cusa a fundamental chapter in the fifth volume of his influential Geschichte der christlichen Philosophie (1850) and presented Cusanian doctrine as a *Vorbedeutung* ('omen') of the most important philosophical achievements of the following centuries, he implicitly adopted (and to some extent ratified) in the comprehensive narrative of his general history of philosophy a perspective mainly elaborated in the monographic research of Clemens. The completely new perception of the historical role of Cusanus emblematically emerges already at the beginning of Ritter's chapter; see Ritter 1841-1853, V, p. 141: 'Gleich im ersten Jahre des 15. Jahrhunderts wurde ein Kind geboren, dessen Leben und Wirken, wie es in Wendepunkten der Geschichte wohl zu geschehn pflegt, als eine Vorbedeutung fast alles dessen angesehn werden kann, was die folgenden Jahrhunderte bringen sollten. Philologische Erneuerung alter Philosopheme und Theosophie, Reform der Kirche und Wiederherstellung des Katholicismus, mathematische und physische Bestrebungen, alles dies finden wir in ihm vereinigt. Nicolaus Cusanus steht noch auf der Scheide des Mittelalters und der neuern Zeit, aber seine Hoffnungen und seine Wirksamkeit sind der letztern zugewendet'. For an accurate analysis of Ritter's reconstruction cf. Longo 1993.

¹⁴ Clemens 1847, p. 133, note 1.

Church. 15 Moreover, the reception history Clemens uncovered necessarily fell outside any 'genuine Cusanian' tradition on account of Bruno's fundamental betrayal of Nicholas's doctrine. Nevertheless, by employing Cusanian historiography in the anti-modernist polemics of a neoscholastic agenda, Clemens elevated Nicholas to a point of reference in the nineteenth-century debate over the intellectual identity of German Catholicism. It is important to notice how, after Clemens, other scholars working for an alternative vision of the Catholic intellectual tradition appropriated Nicholas's legacy in search of legitimation.

The effort of the Bavarian theologian Martin Deutinger (1815–1864) appears in this regard as paradigmatic but also fraught with consequences. ¹⁶ In an eloquent passage of his private correspondence, one can read an explicit statement concerning the programmatic function of Cusanian studies.

[...] so hoffe ich einen vollständigen Umschwung in Theologie und Philosophie durch ihn [scil. Cusanus] anzubahnen. [...] Die Theologen fürchten sich zwar vor der Philosophie, aber sie fürchten sich nur, weil sie fühlen, daß sie von der untheologischen Wissenschaft übergeflügelt sind. Ganz anders aber dürften sie reden, wenn man ihnen zeigen kann, daß alles, was Hegel, Schelling, Kant auf dem philosophischen Gebiete errungen, in einem tieferen Sinne schon da war und von einem katholischen Bischofe vor Jahrhunderten in ächt philosophischer Tiefe ausgesprochen worden ist. ¹⁷

Only apparently adopting Clemens's narrative, Deutinger recognized in Cusanus a model for emancipating Catholicism from the scholastic past and for articulating a third way to mediate between the Church's scholastic heritage and the modern *Weltanschauung*. Probably, Deutinger perceived an inner, and perhaps irreconciliable, tension in Clemens's interpretation of Cusanus in the degree to which it sought both to identify Nicholas firmly within scholasticism and to depict him as a precursor of modern philosophy. From Deutinger's perspective, this reading concealed the

¹⁵ Clemens 1856.

¹⁶ With regard to Deutinger's interpretation of Cusanus, cf. Aris 1995; for a brief reconstruction of his intellectual profile and thinking, see Braun 1987.

¹⁷ Deutinger, letter of 28 April 1855, quoted in Aris 1995, p. 154–155.

specificity of Nicholas's thought, by the fact that it does not properly belong to either of the two cultural epochs. For this reason, Deutinger viewed Cusanus rather as an independent intellectual parenthesis between the historical domination of these two antithetical modes of knowledge. 18

In Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft, in which he put forward his reform-minded project for Catholic science, Deutinger placed the evaluation of Nicholas within a precise conception of the history of philosophy. 19 He described the trajectory of thinking in the Christian tradition in terms of an unresolved clash between scholasticism and modern culture. The development of philosophy since Bacon and Descartes has been guided consistently, according to Deutinger, by an anti-scholastic principle, namely the reaction against the theological authority and against the medieval restraint of reason to the scientific exposition of faith. 20 By contrast, modern thought has ascribed radical autonomy to the rational subject and systematically explored its normative function in constituing experience and intellectual truth.²¹ For our concerns it is worth emphasizing that Deutinger's survey of the history of philosophy treats Nicholas only at the end of a successive exposition of all modern systems. This suspension of chronology is revealing. For Deutinger, Cusanus represents the historical anticipation of a Religionsphilosophie, the full elaboration of which is projected as a future task of Catholicism thus remedying the failures of modern subjectivism. With his doctrine of learned ignorance, Nicholas developed, in Deutinger's view, a philosophical method which was grounded in the examination of the natural conditions of human knowledge and at the same time, by discover-

¹⁸ So far I could establish, Deutinger did not explicitly criticize Clemens, even though he did not share his interpretation. In *Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft* he refers to Clemens as one of the pioneers of Cusanus scholarship, see Deutinger 1857, p. 400.

¹⁹ Deutinger 1857.

²⁰ Deutinger 1857, p. 1: 'Die neuere Philosophie hat begonnen mit dem Kampfe gegen die Scholastik, und den Widerspruch gegen dieselbe festgehalten und durchgeführt bis zu Ende. Mit Rücksicht auf diesen permanenten Gegensatz könnte man das *Princip der neuern Philosophie* einfach als das *antischolastische* bezeichnen'; as regards the interpretation of scholasticism see p. 19–44.

²¹ Deutinger 1857, p. 370–382.

ing its limitedness, remained open to faith and the Christian religion. ²² Additionally, Deutinger introduced two innovations to Clemens's historiographical narrative. First, he created a positive figure in the reception history of Cusanian philosophy by replacing Bruno with Charles de Bovelles. Second, he believed that the reception of Cusanus's philosophical method was halted brusquely and prematurely by the Protestant Reformation.

The few pages that Deutinger devoted to Bovelles constituted a central episode both for modern scholarship concerning the sixteenth-century French author and for the reappraisal of Nicholas's Wirkungsgeschichte. In this context, Deutinger resumed Bovelles's 'doctrine of the opposites' highlighting its novel understanding of the relationship between reason and the objects of knowledge. From a reading of the Liber de nihilo and of the Ars oppositorum, Deutinger observed Bovelles's use of Cusanian ideas and presented his thought as a significant continuation of Nicholas's project of 'speculative science'. This project, which allegedly surpassed scholasticism without sharing the anti-Catholic spirit of modernity and was faithful without being blindly subordinate to Church authority like scholasticism, fell into oblivion due to Protestantism and, in the opinion of Deutinger, needed to be rediscovered. A significant result of this agenda occurred in

²² Deutinger 1857, p. 398–399: 'Unmittelbar nach der Scholastik ist im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts auf dem Boden der katholischen Kirche eine tiefsinnige speculative Wissenschaft erwachsen, welche, von der Autorität und Freiheit ausgehend und zugleich die natürliche Bedingung der menschlichen Erkenntniß berücksichtigend, auf dem besten Wege war, eine Philosophie zu begründen, die, mit der Religion und der Erfahrung zugleich übereinstimmend, den subjectiven und objectiven Anfoderungen an eine richtige Methode der Wissenschaft vollkommen genügte'.

²³ Cf. Deutinger 1857, p. 400–401, 410–414. Here Deutinger explicitly disapproved the treatment Charles de Bovelles had in previous historiography, especially by Ritter, who depicted Bovelles's thought as a 'verwirrendes Spiel' with mathematical concepts; see Ritter 1841–1853, V, p. 348–352. It is noteworthy that Ritter recognized Cusanus among the sources for Bovelles, but considered the work of the French philosopher as a regression by comparison with Cusanus. For a more recent inquiry into the reception of Cusanus by Charles de Bovelles, see Faye 1998 with further bibliographical references.

²⁴ Cf. Deutinger 1857, p. 399–400. It should be noticed that Deutinger included also Raymond of Sabunde (1385–1436) in this pantheon of neglected authors who deserve a rediscovery. More specifically on Bovelles, he writes: 'Mit der Lehre des Bovillus [...] war ein neues Erkenntnißprincip und der Anfang

1865 with the publication of the first monograph on Charles de Bovelles by Joseph Dippel (1840–1915) under the title Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus nebst einem kurzen Lebensabrisse. Dippel was inspired by Deutinger's work and adopted its historiographical macrostructure, which described the development of philosophy since revelation in terms of the dialectic 'thesis-antithesis' between scholasticism and modernity.²⁵ Dippel's enquiry into the writings of Charles de Bovelles was guided by the conviction that Bovelles escaped this long-lasting conflict thanks to his philosophical method, i.e., the so-called 'art of the opposites' (ars oppositorum).26 Bovelles, working along the same lines as Ramon Lull and Nicholas of Cusa, developed a geometrical device intended to be a valid epistemological model for every discipline and conceived human knowledge as the overcoming of the fundamental opposition between mind and nature. Yet, on the historiographical level, Dippel believed that Bovelles was a witness to the reconciliation ante litteram between the subjective idealism proper to modern thinking and the realism attributed to scholasticism.

einer philosophischen Methode gegeben, die in consequenter Durchführung über die einseitige pantheistische und absolutistische Richtung der neueren Philosophie hinausgeführt und eine wissenschaftliche Grundlage gewährt hätte, in welcher Religion und sinnliche Erfahrung ihre vollständige wissenschaftliche Vermittlung gefunden haben würden, wenn nicht der von Bovillus so klar ausgesprochene Weg gewaltsam unterbrochen worden wäre' (Deutinger 1857, p. 414).

²⁵ The pervasive influence of Deutinger emerges already in the preface. Dippel anecdotally relates that even the books of Charles de Bovelles he used were from Deutinger's library. Cf. Dippel 1865, 'Vorrede', p. x–xi. 'Die kurze Darlegung der Hauptsätze der Bovill'schen Erkenntnißtheorie in diesem Buche [scil. Deutinger 1857] war es, was den Wunsch in mir erregte, diesen Philosophen näher kennen zu lernen. Und zur Erfüllung dieses meines Wunsches bot mir die Güte des seligen Professors Deutinger selbst die Möglichkeit, indem er auf meine briefliche Anfrage, wo Näheres und Genaueres über diesen Denker zu finden wäre, mir, einem ganz Unbekannten, aus seiner eigenen Bibliothek die Hauptschriften desselben zusandte "mit dem Wunsche, daß mir die übersendeten Bücher viel Freude und Nutzen bringen" möchten'.

²⁶ On Bovelles's *Kunst der Gegensätze*, cf. Dippel 1865, p. 51–61. Dippel indicates the importance of this method for the correct evaluation of Charles de Bovelles also in his conclusion, p. 252–256.

2. Albert Stöckl and the Invention of the School

Deutinger's enthusiastic re-appraisal of Cusanus sparked an immediate reaction in neoscholastic historiography, which paradoxically undermined the interpretation proposed by Clemens and determined a new setting for the interpretation of Nicholas's legacy. The position of Albert Stöckl, who succeeded Clemens at the Catholic academy of Münster in 1863, is exemplary in this regard. As an historian of philosophy, Stöckl endeavoured to strengthen the cultural ideal of neoscholasticism through a reassessment of the philosophical past that aspired to demonstrate the superiority of medieval thought to modern philosophy.²⁷ Notably, Stöckl was convinced that scholasticism had not exhausted its historical mission and defended a strong reorientation of Catholic science towards Thomism, thereby adhering to a position that would be later legitimised by Pope Leo XIII in the encyclical Aeterni Patris (1879). In light of Deutinger's use of Nicholas as a model for post-scholastic Catholicism, Stöckl did not repeat Clemens's harmonization of Cusanus with the scholastic tradition but rather created an alternative image meant to underscore the differences.²⁸

Remarkably, Stöckl's evaluation of the historical role of Nicholas focused on the novel identification of a 'Cusanian school'.²⁹ By means of this category Stöckl intended both to stress the non-scholastic elements in Nicholas's philosophy and to emphasize

²⁷ On Stöckl's historiography cf. Varani 2004 and Inglis 1998, p. 105–167.

²⁸ It should be noted that Stöckl did not explicitly refer to Deutinger in the chapter devoted to Cusanus. More generally, he contested the position of contemporary interpreters according to which Nicholas's philosophy would have marked progress in comparison to scholasticism. Cf. Stöckl 1864–1866, III, p. 84: '[W]ir sind nicht damit einverstanden, wenn in Cusa's System ein so bedeutender Fortschritt in der christlichen Speculation gefunden werden will, wie es häufig geschieht. Im Gegentheil, wir halten dafür, dass dasselbe den Vergleich, z.B. mit dem thomistischen System, nicht im Entferntesten auszuhalten vermöge, und glauben solches in unserer Darstellung hinreichend bewiesen zu haben'. Later, Stöckl included Deutinger in his *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* pointing out the idealistic nature of his thought, cf. Stöckl 1870, p. 833.

²⁹ Under the label of *Cusanische Schule* Stöckl grouped the first three substantial chapters in the third volume of his *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* on Nicholas of Cusa (Stöckl 1864–1866, III, p. 23–84), Charles de Bovelles (p. 84–106) and Giordano Bruno (p. 106–136).

the history of its reception as an autonomous and crucial stage for the decline to modernity. In contrast to Clemens, Stöckl identified Giordano Bruno not as Nicholas's heretical usurper but rather as his most faithful and coherent disciple. The 'Cusanian school', consequently, appropriates an architectonic function within the 'third period' of medieval philosophy. It does not represent an extraneous phenomenon but begins a stage in the history of medieval philosophy that marks the crisis of scholasticism and, for Stöckl, overlaps entirely with the Renaissance. According to this narrative, Nicholas stands as a transitional figure who initiated an intellectual fight against the scholastic method, upon which ultimately, as Stöckl intimated, rests the unity of the whole Renaissance period. 31

However, Stöckl distinguished the reception of the Cusanian system within the 'school', which remained uncontaminated by spurious doctrines, from the influence of Cusanian ideas upon other, distinct currents of thought, such as the Florentine Platonism of Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) or the Pythagorean Cabalism of Johann Reuchlin (1455–1522).³² For our concern it is worth reporting extensively Stöckl's accurate definition of his new historiographical object:

Die Cusanische Lehre erfreute sich im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderte einer guten Aufnahme, und viele nicht unbedeutende Denker schlossen sich derselben an, oder vielmehr vertieften sich in den Geist derselben und machten die Principien derselben zur Grundlage ihres speculativen

³⁰ As regards Stöckl's overall interpretation of the Renaissance as the third period of medieval philosophy, which caused the 'catastrophic' dissolution of the unity of scholastic knowledge, see Stöckl 1864–1866, III, p. 10–22.

³¹ Stöckl 1864–1866, III, p. 23–25: 'Fragen wir, welches System theoretisch oder dem Inhalte nach den Uebergang bilde von der Scholastik in die Renaissance, so müssen wir diesen Charakter dem Lehrsystem des Nicolaus von Cusa beilegen. [...] Mit ihm beginnt jener Streit gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie und Theologie, welche unsere gegenwärtige Periode kennzeichnet. [...] Mit der scholastischen Methode will also Cusa keine Gemeinschaft haben [...]. Die Scholastik soll überwunden, eine neue Bahn soll gebrochen werden'.

³² Stöckl points out differences and analogies between Renaissance Platonism and the Cusanian school (Stöckl 1864–1866, III, p. 136) as well as recognizes some similarities between Cusanus and Pico (p. 174). Furthermore, he devotes particular attention to the reception and transformation of Cusanian ideas in the philosophy of Reuchlin (see p. 395–396, 406 and 411).

MARIO MELIADÒ

Denkens. So kam es, dass das Cusanische System die Quelle wurde für eine bestimmte philosophische Richtung, welche in der Epoche der Renaissance eine bedeutende Rolle spielte, und ihre Vertreter nicht blos in Deutschland, sondern auch in andern Ländern hatte. Wir bezeichnen diese philosophische Richtung mit dem Ausdrucke 'Cusanische Schule'. Nicht als ob alle Männer, welche der Cusanischen Lehre sich zuneigten, dieselbe in gleicher Weise fortgebildet hätten [...]. Hier beschränken wir uns also blos auf jene Denker, welche die Cusanische Lehre zwar selbstständig fortbildeten, aber von anderweitigen Ideen, welche das Zeitalter der Renaissance bewegten, sich, so weit möglich, frei erhielten, so dass die Cusanischen Principien in denselben zu einem möglichst unvermischten Ausdruck gelangten.³³

As this quotation shows, Stöckl thought that the Cusanian school signalled a peculiar tendency of the Renaissance, which prominently contributed to the spirit of the era and spread across Europe to influence other philosophical movements. But what were its origins and theoretical core, and how did the school evolve? For Stöckl, Nicholas's philosophical enterprise is to be understood primarily as the speculative foundation for German mysticism. In fact, Cusanus's dismissal of the scholastic past was accompanied, claimed Stöckl, with the recovery of the medieval mystical tradition, as embodied by Meister Eckhart, for which Cusanus strove to provide a scientific basis.³⁴ This tradition, rooted as it is upon the teaching of John Scotus Eriugena and pseudo-Dionysius the Areopagite, relied, according to Stöckl, on the dangerous notion that the relationship of God with creatures is analogous to that of the universal idea with particular reality. Now, Stöckl's interpretation of Cusanus's doctrine is symptomatic and should be read against the background of a commonplace historiographical idea, which during the first half of the nineteenth century depicted Eriugena and Eckhart as the medieval forerunners of German idealism.³⁵ Including Nicholas in

³³ Stöckl 1864–1866, III, p. 84.

³⁴ Cf. Stöckl 1864–1866, III, p. 23–25, 81–82. The continuity between Cusanus and Eckhart had been defended previously in positive sense by other Catholic historians of philosophy, see Bach 1864, p. 209–225; and Dippel 1865, p. 36, note 2.

³⁵ Cf. König-Pralong 2016, p. 107-114 (with detailed references to the

the long family tree of Schelling and Hegel, Stöckl wanted ultimately to characterize the first principles of the 'Cusanian system' ('das Cusanische System') as pantheistic and, from his point of view, as anti-Catholic. At the same time, Stöckl accorded to Nicholas a genuine, pious faith and recognized his attempt to formulate a sound doctrine of creation, which was unsuccessful because such a doctrine conflicted with the basic premises upon which was grounded the entire Cusanian system. ³⁶ In other words, Stöckl judged Nicholas's philosophy to be inherently inconsistent. The historical task of the Cusanian school was, for Stöckl, to resolve this internal contradiction.

As I briefly mentioned in the introduction, Stöckl inferred Jacques Lefèvre's involvement in the formation of the school on the basis of the Parisian edition both of Nicholas's work and of the Corpus areopagiticum, but he could not consult any of his writings, presumably with the significant exception of Lefèvre's preface to the edition of Cusanus.³⁷ Following Stöckl's reconstruction, the champions of this school were Charles de Bovelles and Giordano Bruno, each of which developed a novel approach to Nicholas's writing.³⁸ The former appropriated from his master the concept of *docta ignorantia*, negative theology and the theory of the mind, but mitigated Cusanian 'extravagances' by prudently avoiding the pantheistic formulations of the system and refraining from any explicit anti-scholastic stance;³⁹ the latter, on the contrary, drew out fully all of the inevitable consequences from Cusanus's teaching and provided the school with its mature and ultimate expression. Bruno understood that Nicholas's doctrine concerning the enfolding of all things in God (complicatio) as a universal substance conflicted with the idea of divine transcendence and with the theory of creation and thereby coherently

nineteenth-century literature). As regards the construction of Eckhart's historiographical image, see Degenhardt 1967, p. 105–165. For the 'idealistic reading' of Eriugena and Eckhart, see Stöckl 1864–1866, I, p. 62–65, 107; II/2, p. 1120.

³⁶ Cf. Stöckl 1864–1866, III, p. 65–67. On Stöckl's reconstruction of the 'Cusanian system', see in more detail Meliadò 2017.

³⁷ Cf. Stöckl 1864–1866, III, p. 85.

³⁸ In both cases, Stöckl places particular emphasis on the explicit recognition of Cusanus's authority, Stöckl 1864–1866, III, p. 85, 106–108.

³⁹ Cf. Stöckl 1864–1866, III, p. 105–106.

advanced Cusanian metaphysics to a formal pantheism, in which God acts as the world soul. 40

To summarize, Stöckl's notion of a Cusanian school elaborated a sophisticated banishment of Nicholas from nineteenth-century Catholic discourse that was effective on at least three historiographical levels. First, it substantiated the continuity between Nicholas of Cusa and Bruno and interpreted the reception history of Cusanian thought in terms of natural evolution and a progressive self-clarification toward pantheism and atheism. Second, the triad Nicholas-Bovelles-Bruno traced the main pattern of Stöckl's comprehension of the whole Renaissance: in the transition from Nicholas, who represented the starting point of the epoch, to Bruno as its end, the period's anti-scholasticism ultimately reveals its antireligious character. Third, at a macroscopic level, the Cusanian school was placed within a negative genealogy of idealism and functioned as a connecting link between Eckhart and Hegel.

3. The Revision of the School: Franz Anton Scharpff

It is perhaps not an exaggeration to assert that the Catholic theologian Franz Anton Scharpff (1809–1879) was the leading Cusanus scholar during the nineteenth century. Though mostly forgotten now, Scharpff played a pivotal role in the rediscovery, diffusion and subsequent controversy concerning Nicholas's legacy. Scharpff's research developed within the intellectual climate of the Catholic Faculty of Theology at Tübingen, which since its foundation in 1817 was receptive to German romanticism and idealism. Even before Clemens, Scharpff published

⁴⁰ See Stöckl 1864–1866, III, p. 108–111, here in part. p. 111: 'Wir wollten im Bisherigen nur zeigen, wie die Keime des Pantheismus, welche im cusanischen System unstreitig angelegt sind, im Lehrsystem Bruno's zur Entfaltung gekommen sind, wie Bruno's Pantheismsus sich ganz naturgemäss aus den Prämissen des cusanischen Systems herausgebildet hat. Es ist ein Gesetz der Geschichte, dass Ideen, deren natürliche Consequenzen gewaltsam zurückgehalten werden, im Laufe der Zeit die Schranken, in welche sie eingeschlossen worden sind, überschreiten und ihre ganze Tragweite zur Geltung zu bringen suchen'.

⁴¹ As regards the Catholic school of Tübingen, cf. Scheffczyk 1987 and O'Meara 1982, p. 138–160.

in 1843 an extensive intellectual biography of Nicholas, written from the perspective of ecclesiastical-political history, which could be considered the beginning of modern Cusanus scholarship. 42 Then, in 1862 he translated the first German collection of Nicholas's philosophical and theological treatises. 43 Finally, Scharpff delivered a third volume (1871) aimed at a comprehensive reconstruction of Cusanian thought and its *Wirkungsgeschichte* that was responsive to the debate subsequent to the works of Clemens and Deutinger. 44

Following his teacher Johann Adam Möhler, who was professor of Church History in Tübingen, Scharpff defended a strongly positive image of the fifteenth century as a period of spiritual regeneration, thus undermining Stöckl's broader historiographical conception. 45 For Scharpff, after the drama of the Avignon papacy and the Western Schism, which coincided with a sclerosis in scholasticism, Christianity experienced a political and cultural renewal thanks to conciliar initiatives and the dissemination of humanistic studies and mystical movements. His idealization of the fifteenth century pursued a twofold objective: first, it challenged Protestant scholarship concerning the supposed epochal significance of Luther's schism for the restoration of ecclesiastical and intellectual life; second, it implicitly contested against neoscholastic historiography the link between the late medieval dismissal of scholasticism and a crisis in Catholicism. Unsurprisingly, the figure of a German cardinal and bishop exemplarly enhanced this historiographical argument.

Scharpff's last book dedicated to Cusanus could be largely read as a reaction to Stöckl's interpretation, if not as the elaboration of a counter-narrative. As a matter of fact, by explicating the 'Cusanian system' Scharpff developed an apology of Cusanus

⁴² Scharpff 1843. A first version of this work was successfully submitted for an essay contest on Cusanus (1829) at the Theological Faculty of Tübingen and published in three articles for the *Theologische Quartalschrift*, cf. Scharpff 1837. On the Cusanian scholarship in Tübingen, see the bibliographical references I mentioned *supra* in note 6.

⁴³ Nicholas of Cusa 1862.

⁴⁴ Scharpff 1871.

⁴⁵ Scharpff 1871, p. 1–4, here p. 1: 'Das fünfzehnte Jahrhundert ist das Zeitalter der angestrebten Regeneration von *Kirche, Reich* und *Wissenschaft* auf *der alten, katholischen Grundlage*'. See also Möhler 1831.

and sought to confute point by point the objections raised by Stöckl against Nicholas's philosophy, namely, those regarding the inconsistency inherent in the theory of the coincidence of opposites, the suppression of the trinity and the charge of pantheism. 46 The use of the term 'apology' appears even more appropriate when one considers the fact that Scharpff devised his reply to Stöckl in explicit analogy to the Apologia doctae ignorantiae, a work in which Nicholas sought to address the accusations levelled against him by the theologian John Wenck in a pamphlet titled De ignota litteratura in 1442.47 In his book, Scharpff aligns Stöckl with Wenck and struggles to clarify, against a pair of detractors, the relation of Cusanian thought to mysticism as well as its non-involvement in heterodox positions. For Scharpff, the great merit of Nicholas lies in the fact that he disciplined mysticism and liberated it from the obscurity of language. 48 In short, Cusanus is said to have applied to the mystical tradition the speculative rigour and the systematic spirit of scholasticism, thereby producing an original synthesis.

Overall, Scharpff outlines a new place for Nicholas in the history of thought. 49 On the one hand, he presents Cusanus as the focal point ('der geistige Mittelpunkt') of all medieval intellectual traditions, by which they are resolved and decisively overcome. On the other hand, Scharpff perceives in Cusanus's theoretical synthesis, as in a prototype ('wie in einem Prototyp'), the positive foretaste of a new philosophical epoch. Yet the novelty preannounced by Cusanus – and here Scharpff reuses one

⁴⁶ Scharpff 1871, p. 352-376.

⁴⁷ See for istance, Scharpff 1871, p. 360. On the debate between Cusanus and Wenck, see Flasch 2008. It should be noted that the *De ignota litteratura* was rediscovered in 1910 by E. Vansteenberghe (John Wenck of Herrenberg 1910). Prior to this, the accusations of Wenck were deduced from Nicholas's defense.

⁴⁸ Scharpff 1871, p. 372–375.

⁴⁹ See the chapter § 30: 'Stellung Cusa's im Entwicklungsgange der Literatur des Mittelalters', Scharpff 1871, p. 401–411, in part. p. 410–411. With his interpretation, Scharpff explicitly combined two different historiographical theses formulated earlier in German historiography: the interpretation by Johann Eduard Erdmann (1805–1892) in the *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (cf. Erdmann 1869–1870, I, p. 442–452, in part. p. 442–443) and that of Heinrich Ritter (cf. *supra* note 13). According to Erdmann, Nicholas was the last exponent of scholasticism and the synthesis of all medieval currents of thought. As regards the *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, see Longo 2004.

of Deutinger's ideas ⁵⁰ – did not fully materialise in the history of modern philosophy, but expressed its potential only in part. The notion of the 'Cusanian school', which Scharpff picks up from Stöckl with the aim of thoroughly revising it, illustrates precisely this ambiguous aspect in the history of the effect of Nicholas's thought: the school delineates a historical space within the Catholic tradition in which medieval scholasticism was overcome in a positive manner; at the same time, it represents the manifestation, as yet incomplete, of the innovative potential of Cusanus's thought, the reception of which was prematurely interrupted in the sixteenth century. It might be useful at this point to analyse closely the table of contents of the long chapter dedicated to the Cusanian school (p. 412–507) and to highlight step by step the historiographical strategy used by Scharpff.

Die Schule Cusa's

- § 31. Die Benedictiner in Tegernsee. Prior Bernhard (p. 412–423)
- § 32. Jaques Le Fèvre d'Etaples und Bovillus (p. 424–435)
- § 33. Giordano Bruno (p. 435–476)
- § 34. Cusa und Leibnitz (p. 476–494)
- § 35. Cusa und die neuere Philosophie (p. 494–507)

Scharpff's most urgent preoccupation is to demonstrate, on a theoretical level, the clear difference between Nicholas and Giordano Bruno and to establish, on a historiographical level, Bruno's exclusion from the Cusanian school (§ 33).⁵¹ As might be expected, Scharpff recycles against Stöckl the thesis put forward

⁵⁰ An explicit reference to Deutinger's historiographical scheme even concludes the book, cf. Scharpff 1871, p. 505–507.

⁵¹ Scharpff 1871, p. 463–464: 'Jordano Bruno kann nicht im vollen und wahren Sinne des Worts ein Schüler Cusa's genannt werden, wenn anders die philosophische Schule in der Gemeinschaft Derjenigen besteht, die von den im gleichen Sinne verstandenen philosophischen Principien und Grundanschauungen ausgehen und dieselben festhalten, mögen auch die Einzelnen auf dem gemeinsamen Fundamente individuell selbstständig weiter bauen. Bruno aber hat den Worten und Gedanken Cusa's ganz andere, diametral entgegengesetzte Gedanken unterlegt; er hat mit gänzlicher Ignorirung der Creationslehre die Lehre von Gott und dem idealen Verhältnisse der Dinge zu ihm in den vollständigsten Pantheismus umgewandelt; er hat endlich das christliche Princip, für Cusa der Höhe- und Schlußpunkt der Speculation, grundsätzlich [...] ausgeschlossen. Bruno's System ist eine Fälschung und Verstümmelung des cusanischen [...]'.

by Clemens, and in so doing, reveals a tension within neoscholastic historiography. 52 According to Scharpff, Bruno is to be held responsible for a falsification ('Fälschung') of Cusanus's philosophical system which makes unrecognisable its principle and perverts its Christian inspiration. As a consequence, the misunderstanding that divides Cusanus from Bruno traces the new confines of the school and signals, for Scharpff, also the end of Nicholas's historical influence. 53 For this reason, the Cusanian school failed to participate in the genesis of philosophical modernity. To support this position, Scharpff dwells (§ 35) on a comparison between Nicholas and the 'Koryphäen der neueren Philosophie' (Kant, Schelling and Hegel) 54 to prove the heterogeneity ('die totale Verschiedenheit') 55 of their respective philosophical systems, in spite of apparent similarities. Leibniz by contrast, of whom Scharpff has an extremely positive judgement, deserves a consideration of his own (§ 34). Without postulating any direct influence, Scharpff draws attention to the surprising intellectual vicinity ('die geistige Verwandschaft')⁵⁶ between Nicholas and Leibniz, which he regards as an eloquent witness to the manner in which the former transcended his historical epoch and presaged certain developments of later philosophy.⁵⁷ Particular attention is bestowed in this context on the theory of monads. 58

The Cusanian school, in the strict sense of the word, has for Scharpff a shorter history than it does for Stöckl. It ends in Paris with the Cusanian studies initiated by Lefèvre d'Étaples and carried out by Charles de Bovelles (§ 32).⁵⁹ However,

 $^{^{52}}$ Scharpff 1871, p. 466–469, where he quotes extensively excerpts from Clemens 1847, p. 155–161.

⁵³ Scharpff 1871, p. 474–475: 'Diese lange Zeit hindurch [*scil.* from the sixteenth to the nineteenth century] war Nicolaus von Cusa der Vergessenheit anheimgefallen'.

⁵⁴ Scharpff 1871, p. 494.

⁵⁵ Scharpff 1871, p. 498.

⁵⁶ Scharpff 1871, p. 476.

⁵⁷ For the illustration of this thesis, Scharpff relies entirely on a previous study of Zimmermann 1852. On this subject, see Schwaetzer 2013.

⁵⁸ Furthermore, Scharpff points out the affinity of genius of the two authors as illustrated by the universality of their knowledge, their interest for mathematics and their search for concordance in philosophy and religion.

⁵⁹ As regards the presentation of Bovelles, Scharpff explicitly relies on Dippel.

Scharpff's chronicle begins earlier and includes the direct disciples of Nicholas. Scharpff analyses especially the reception of the Cusanian oeuvre at the Benedictine monastery in Tegernsee (§ 31), for the monks of which Nicholas had adressed the De uisione Dei and the De Beryllo. One encounters here for the first time a study of the writings of the prior Bernhard de Waging, namely the Laudatorium sacrae doctae ignorantiae as well as the Defensorium laudatorii, which testify to the diffusion and to the defense of the doctrine of learned ignorance.⁶⁰ In the final analysis, nonetheless, the Cusanian school failed to live up to the standards of its master despite its faithfulness to him: for Scharpff, the first phase of the school, located mainly at Tegernsee, emphasised the mystico-spiritual element at the expense of the speculative profoundness; the second phase, based at Paris, tended to focus exclusively on the philosophical aspect but often neglected the religious teaching. 61 This modest yet not negative evaluation seems to fulfil a twofold function within Scharpff's intellectual project: on the one hand, it is meant to rehabilitate and rescue Nicholas from Stöckl's accusations that have made him, by way of his historical influence, the origin of modern pantheism; on the other hand, by staging the conceptual limits of the previous school, it comes to promote a contemporary Catholic restoration of Cusanian thought.

4. The Dissolution of the School: Cusanus and the Genesis of Modernity

The rediscovery of Cusanus in nineteenth-century German scholarship took place, as we have seen, against the backdrop of a wider debate to define the historical models and the status of philosophical rationality within Catholic culture as well as to legitimise a Catholic intellectual tradition against modern German philosophy, especially idealism. While this need for self-representation and demarcation from 'modernity' constituted a shared characteristic of Cusanian studies originating from the Catholic

⁶⁰ For the first deepened survey of this literature, see Vansteenberghe 1915.

⁶¹ Scharpff 1871, p. 434.

milieu in the wake of Clemens, the differences were thrown into relief by the divergent symbolic and theoretical value attributed in this context to the work of Nicholas. Stöckl's critical stance, for instance, implied the historiographical assertion of Thomas Aquinas's philosophical superiority and thereby supported the simultaneous renewal of Thomism that was inspired by, among others, the work of the Jesuit theologian Joseph Kleutgen (1811–1883). 62 Scharpff's interpretation, by contrast, rejected scholasticism as an everlasting exemplar of Christian philosophy and turned to Cusanus for a new model of *Religionsphilosophie* that would be capable of communicating and competing with modern thought without giving up its own Catholic identity. For Scharpff, contemporary authors such as Franz von Baader (1765–1841) and Martin Deutinger constituted a valid reference with regard to this project. 63

It is from within this debate in Catholic scholarship that the curious notion of the 'Cusanian school' emerged: the concept provided a name for a historiographical borderland between the Middle Ages and modernity, the perimeter of which was to become the object of discussion. In order to clearly exclude Nicholas from scholasticism, Stöckl conceived of him as head of a new current of thought and an initiator of the Renaissance. In this way, the category of a 'Cusanian school' indicated both the *point of detachment* from the scholastic ideal and the *point of departure* for a subsequent decline which, through Bruno, leads to modernity. For Scharpff, the concept fulfilled the opposite function: here, it served to mark the *point of oblivion* of Cusanian philosophy and, by way of excluding Bruno, severed the school's fortunes from the historical course of modernity.

Not surprisingly, the category of school was deprived of its functionality and cause of existence as soon as the historiographical debate over the figure of Cusanus was loosened from the internal hermeneutical debates of Catholic culture and transferred to academic historiography. So far as I can establish, one does not encounter after Scharpff, apart from scattered mentions,

⁶² Kleutgen 1860–1863. As regards the comparison between Thomas and Nicholas, see, for example, *supra* note 28.

⁶³ Scharpff 1871, p. 503-507.

any systematic treatment on this subject.⁶⁴ However, this notion seems to have bequeathed to later Cusanian studies its major question, namely that of Nicholas's influence on posterity and relation to the modern age. Between the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century, research dedicated to Cusanus continued remarkably to depend on this pattern, even though they may differ with regard to the specific doctrinal reconstruction. It is significant that the idealist philosopher Rudolf Eucken (1846–1926), winner of the Nobel prize for literature in 1908, wrote an article in 1878 (republished in 1886 under the title Nikolaus von Kues als Bahnbrecher neuer Ideen), in which he sought not only to determine the degree of modernity in Cusanus's thought but also to trace its reception by authors such as Bruno, Kepler, Descartes and Leibniz. 65 In a subsequent work, Eucken provided an analysis of Renaissance philosophy in which Cusanus and Bruno represent the two chief exponents: the former as the beginning and the latter as the completion of the entire era. 66 The historiographical duo of cardinal and heretic, which was invented by Clemens with apologetical intent, has been completely 'secularized' by Eucken. The first

⁶⁴ One can find some general references to Bovelles or Bruno as a 'Schüler' of Nicholas without assuming the existence of a distinct and recognizable Cusanian current of thought in the sixteenth century. See, among others, the *Philosophie der Renaissance* by Ernst Bloch 1985, p. 118, 159. From another perspective, Vansteenberghe will describe the reception of Nicholas in fifteenth-century Italy as 'petite école cusienne' in the wake of Duhem's research on Leonardo da Vinci (Duhem 1906–1913). See, for example, Vansteenberghe 1920, p. 448–450. For a survey of Cusanus historiography between nineteenth and twentieth century, see Santinello 2001, p. 149–177.

⁶⁵ Eucken 1886. The objective of this Cusanian study is described as follows: 'Wir möchten nur einige der Gedanken bezeichnen, die später in weiterer Entfaltung das Geistesleben mächtig bewegt, ja verwandelt haben. Wir wissen, [...] daß sie darum mehr Antriebe, als geschlossene Leistungen bedeuten, aber wenn solche Antriebe nicht bloß schattenhafte Umrisse, sondern lebendige Kräfte, wirksame Faktoren des Ganzen waren, und wenn sie nach Befreiung von den hier einengenden Schranken mächtig in das allgemeine Leben eingegangen sind, so läßt sich ein Verweilen bei solchen modernen Zügen [...] wohl rechtfertigen' (p. 7).

⁶⁶ Eucken 1909, p. 303–312. For a detailed analysis of the reception and interpretation of Cusanian thought by Eucken, cf. Zeyer 2015, p. 41–76. As known, the couple Cusanus-Bruno continued to play a fundamental role in twentieth-century historiography as witness of the *Epochenschwelle*, see Blumenberg 1966.

MARIO MELIADÒ

monograph on Cusanus from outside the Catholic milieu was written by Richard Falckenberg (1851-1920), a professor of philosophy at the University of Jena and Erlangen. 67 In this book he enquired into Nicholas's theory of knowledge and presented it as an anticipation of modern thinking: 'Was Nicolaus gewollt, haben Leibniz, Kant und seine Nachfolger verwirklicht'. 68 In the Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart (1886), Falckenberg cast Cusanus emblematically as the first modern philosopher. 69 As regards the historiography from the beginning of the twentieth century, the merit of having renewed, from a neo-Kantian perspective, the interest in the work of Nicholas is without doubt due to Ernst Cassirer (1874–1945). It is well known that Cassirer assigned to Cusanus a prominent and pioneering role in the genesis of the modern Erkenntnisproblem. 70 Characterizing Nicholas's doctrine as 'Ursprung und Vorbild der Philosophie der Renaissance'71 Cassirer postulated the cardinal's enduring influence on posterity. 72 For this argument, Charles de Bovelles plays a crucial function. According to Cassirer, the writings of Bovelles exemplarly confirmed the profound intellectual influence of Cusanus upon fifteenth and sixteenth-century culture. 73 Not by chance, in the first edition of Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance

⁶⁷ Falckenberg 1880. On this subject, cf. Zeyer 2015 and Fiamma 2016.

⁶⁸ Falckenberg 1880, p. 3.

⁶⁹ Falckenberg 1886, p. 15–20. If you consider later Catholic historiography, the study by the neothomist Michael Gloßner (1837–1909) titled *Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie* (Gloßner 1891) testified to how the neoscholastic scholarship at the fin-de-siècle adopted this paradigm and perpetrated its rejection of Cusanus – and modern thought – without taking recourse to the category of school anymore.

⁷⁰ Cassirer 1906–1957, I, p. 52–77. As concerns Cassirer's image of Cusanus with particular attention to its evolution, see Zeyer 2015, p. 237–344. Cf. also Schwartz 2008. There is a wide bibliographical corpus on Cassirer's interpretation of the Renaissance. One may consult Bianchi 1978, Schmidt-Biggemann 1997 and Piaia 2015 (see here p. 318, note 3, for a useful list of studies on this topic).

⁷¹ Cassirer 1906–1957, I, p. 54.

⁷² This thesis was developed at length and from the perspective of the *Kulturphilosophie* in Cassirer 1927, especially in the second chapter 'Cusanus und Italien', p. 49–76.

⁷³ Cassirer 1906–1957, I, p. 77–85.

(1927) Cassirer's text is accompanied by two textual appendices that contain the *Idiota de mente* of Cusanus and the *De Sapiente* of Bovelles. Rather than being of secondary importance, this editorial choice fixed the representative character of the couple Cusanus-Bovelles for Cassirer's understanding of the Renaissance. The is difficult to determine the extent to which Cassirer was conscious of prolonging and transforming a narrative born some decades beforehand within Catholic scholarship. The At any rate, this historiographical reminiscence can be understood as an eloquent witness of the school's silent survival in the wake of its dissolution.

Bibliography

- M.-A. Aris (1995), 'Martin Deutinger und Nikolaus von Kues. Eine Beobachtung zur Cusanus-Rezeption im 19. Jahrhundert', in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 22, p. 147–160.
- -, (1999), 'Nikolaus von Kues und seine Leser im 19. Jahrhundert', in *Theologie und Philosophie*, 74/1, p. 97–108.
- Joseph Bach (1864), Meister Eckhart der Vater der deutschen Speculation. Als Beitrag zu einer Geschichte der deutschen Theologie und Philosophie der mittleren Zeit, Wien: W. Braumüller.
- L. Bianchi (1978), 'Ernst Cassirer interprete del Rinascimento', in *ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, 31/1, p. 59–86.
- E. Bloch, Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950–1956, 3 vols, ed. R. Römer & B. Schmidt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 567–570), II: Christliche Philosophie des Mittelalters. Philosophie der Renaissance, ed. R. Römer & B. Schmidt.
- P. R. Blum (1998), 'Franz Jakob Clemens e la lettura ultramontanistica di Bruno', in E. Canone (ed.), *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, Pisa/Roma: Istituti

⁷⁴ Cassirer 1927, p. 93: 'Dieses Werk – die Schrift "De sapiente" vom Jahre 1509 – ist vielleicht die merkwürdigste und in mancher Hinsicht charakteristischste Schöpfung der Renaissance-Philosophie'.

⁷⁵ Interestingly, Cassirer quotes the book of Dippel as one of his sources for the thought of Bovelles (see Cassirer 1906–1957, I, p. 531, note 61 and 62) critically remarking that Dippel has overstimated the originality of Bovelles.

MARIO MELIADÒ

- editoriali poligrafici internazionali (Bruniana & Campanelliana, Supplementi, 1), p. 67–103.
- H. Blumenberg (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- B. Braun (1987), 'Martin Deutinger (1815–1864)', in E. Coreth & W. M. Neidl & G. Pfligersdorffer (eds), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, I: *Neue Ansätze im 19. Jahrhundert*, Graz/Wien/Köln: Styria, p. 285–305.
- Johann Jacob Brucker (1731–1737), Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie, 7 vols & Appendix, Ulm: D. Bartholomäi & Sohn.
- -, (1766–1767), Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Second edition, 4 vols & Appendix, Lipsiae: Weidemannus & Reichius (first published in 1742–1744).
- Johann Gottlieb Buhle (1800–1805), Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 6 vols, Göttingen: J. G. Rosenbusch & J. F. Röwer (Geschichte der Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts).
- E. Cassirer (1906–1957), Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 4 vols, Berlin/Stuttgart: B. Cassirer/W. Kohlhammer.
- -, (1927), Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner (Studien der Bibliothek Warburg).
- Franz Jakob Clemens (1847), Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung, Bonn: J. Wittmann.
- (1856), De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio, Monasterium Guestphalorum: Typographia Academica Aschendorffiana.
- I. Degenhardt (1967), Studien zum Wandel des Eckhartbildes, Leiden:
 E. J. Brill (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 3).
- Martin Deutinger (1857), Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft, Regensburg: G. J. Manz.
- Joseph Dippel (1865), Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus nebst einem kurzen Lebensabrisse. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 16. Jahrhunderts, Würzburg: A. Stuber & F. E. Thein.
- P. Duhem (1906–1913), Études sur Léonard de Vinci, 3 vols, Paris: A. Hermann.
- J. B. Elpert (1999), 'Einleitung', in Johann Ludwig Schmitt,

- Beschreibung des Lebens und des kirchlichen und literärischen Wirkens des Cardinals und Bischofs von Brixen Nikolaus Cusanus, ed. J. B. Elpert, Trier: Paulinus (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 25), p. ix–xxxiii.
- Johann Eduard Erdmann (1869–1870), Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweite, verbesserte, Auflage, 2 vols, Berlin: W. Hertz (first published in 1866).
- Rudolf Eucken (1886), 'Nikolaus von Kues als Bahnbrecher neuer Ideen', in Rudolf Eucken, *Beiträge zur Geschichte der neuern Philosophie, vornehmlich der deutschen*, Heidelberg: G. Weiß, p. 6–31.
- -, (1909), Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Achte durchgesehene Auflage, Leipzig: Veit & Comp. (first published in 1890).
- Richard Falckenberg (1880), Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen, Breslau: W. Koebner.
- -, (1886), Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart, Leipzig: Veit & Comp.
- E. Faye (1998), 'Nicolas de Cues et Charles de Bovelles dans le manuscrit *Exigua pluuia* de Beatus Rhenanus', in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 65, p. 415–450.
- A. Fiamma (2016), 'Richard Falckenberg and the Modernity of Nicholas of Cusa', in *Viator*, 47/2, p. 351–365.
- K. Flasch (2002), 'Nicolaus Cusanus und Giordano Bruno. Vorbedingungen eines Vergleichs', in M. Barbanti & G. R. Giardina & P. Manganaro (eds), ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano, Catania: CUECM, p. 671–686.
- -, (2008), 'Wissen oder Wissen des Nicht-Wissens. Nikolaus von Kues gegen Johannes Wenck', in K. Flasch, Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire, Frankfurt a. M: V. Klostermann, p. 227–241.
- Michael Gloßner (1891), Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie, Münster: Theissing.
- J. Inglis (1998), Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy, Leiden/Boston/Köln: Brill (Brill's Studies in Intellectual History, 81).
- Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*. Gesamtausgabe, 7 vols, ed. K. Hammacher & W. Jaeschke, Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner/Frommann-Holzboog, 1998-, I/1: *Schriften zum Spinozastreit*, ed. K. Hammacher & I.-M. Piske (1998).

- John Wenck of Herrenberg, Le 'De ignota litteratura' de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse, ed. E. Vansteenberghe, Münster: Aschendorff, 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, 8/6).
- Joseph Kleutgen (1860–1863), *Die Philosophie der Vorzeit*, 2 vols, Münster: Theissing.
- J. Köhler (1973), 'Nikolaus von Kues in der Tübinger Schule', in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 10, p. 191–206.
- C. König-Pralong (2016), Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan, Paris: J. Vrin (Conférences Pierre Abélard).
- M. Longo (1993), "Presagio" di modernità. August Heinrich Ritter interprete di Niccolò Cusano', in G. Piaia (ed.), Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'Umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello, Padova: Antenore (Medioevo e Umanesimo, 84), p. 309–330.
- -, (2004), 'Johann Eduard Erdmann (1805–1892)', in G. Santinello & G. Piaia (eds), Storia delle storie generali della filosofia, V: Il secondo Ottocento, Roma/Padova: Antenore, p. 53–88.
- S. Meier-Oeser (1989), Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Münster: Aschendorff (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, 10).
- M. Meliadò (2017), 'Cusanus, die Neuscholastik und die historiographische Repräsentation des modernen Epochenanbruchs', in *Archiv für Kulturgeschichte*, 99, p. 115–156.
- Johann Adam Möhler (1831), 'Betrachtungen über den Zustand der Kirche im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, in Bezug auf die behauptete Nothwendigkeit einer, die bestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation', in *Theologische Quartalschrift*, 13/4, p. 589–633.
- Th. F. O'Meara (1982), Romantic Idealism and Roman Catholicism. Schelling and the Theologians, Notre Dame, Ind/London: University of Notre Dame Press.
- Nicholas of Cusa, *Wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung*, trans. F. A. Scharpff, Freiburg i. Br.: Herder, 1862.
- G. Piaia (2015), 'Ernst Cassirer storico della filosofia rinascimentale', in G. Piaia, *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Pisa: Edizioni della Normale & Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Clavis, 2), p. 317–332.
- S. Ricci (2009), Dal 'Brunus redivivus' al Bruno degli italiani. Meta-

- morfosi della Nolana filosofia tra Sette e Ottocento, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Studi e Testi del Rinascimento Europeo, 37).
- Heinrich Ritter (1841–1853), Geschichte der christlichen Philosophie, 8 vols, Hamburg: F. Perthes.
- G. Santinello (2001), *Introduzione a Niccolò Cusano*, Bari: Laterza (I filosofi, 9).
- Franz Anton Scharpff (1837), 'Das kirchliche und literarische Wirken des Nicolaus von Cusa', in *Theologische Quartalschrift*, 19/1, p. 1–35; 19/2, p. 201–258; 19/4, p. 687–765.
- -, (1843), Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa, I: Das kirchliche Wirken. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation innerhalb der katholischen Kirche im fünfzehnten Jahrhunderte, Mainz: F. Kupferberg.
- -, (1871), Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des fünfzehnten Jahrhunderts, Tübingen: H. Laupp.
- L. Scheffczyk, (1987), 'Philosophie im Denken der Tübinger Schule: Johann Sebastian von Drey (1777–1853), Johann Adam Möhler (1796–1838) und Johann Evangelist von Kuhn (1806–1887)', in E. Coreth & W. M. Neidl & G. Pfligersdorffer (eds), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, I: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, Graz/Wien/Köln: Styria, p. 86–108.
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*, ed. M. Durner, Hamburg: F. Meiner, 2005 (Philosophische Bibliothek, 564).
- W. Schmidt-Biggemann (1997), 'Cassirers Renaissance-Auffassung', in P. A. Schmid & S. Zurbuchen (eds), Grenzen der kritischen Vernunft. Helmut Holzhey zum 60. Geburtstag, Basel: Schwabe, p. 224–240.
- H. Schwaetzer (2013), 'Cusanus, Leibniz, Herbart? Robert Zimmermanns Cusanus-Deutung im Kontext des 19. Jahrhunderts', in A. Dall'Igna & D. Roberi (eds), Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche, Milano/Udine: Mimesis (Bibliotheca Cusana, 2), p. 169–181.
- Y. Schwartz (2008), 'Ernst Cassirer on Nicholas of Cusa. Between Conjectural Knowledge and Religious Pluralism', in J. A. Barash (ed.), *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago/London: The University of Chicago Press, p. 17–39.

- P. Secchi (2006), 'Del mar più che del ciel amante'. Bruno e Cusano, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Centuria, 2).
- H. G. Senger (2017), *Nikolaus von Kues. Leben Lehre Wirkungsgeschichte*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter Verlag (Cusanus-Studien, 12).
- Albert Stöckl (1864–1866), Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 vols, Mainz: F. Kirchheim.
- -, (1870), Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Mainz: F. Kirchheim.
- Wilhelm Gottlieb Tennemann (1798–1819), Geschichte der Philosophie, 11 vols, Leipzig: J. A. Barth.
- Dieterich Tiedemann (1791–1797), Geist der spekulativen Philosophie, 6 vols, Marburg: Akademische Buchhandlung.
- E. Vansteenberghe (1915), Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle, Münster: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, 14/2–4).
- -, (1920), Le Cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'action la pensée, Paris: H. Champion (Bibliothèque du XV^c siècle, 24).
- G. Varani (2004), 'Albert Stöckl (1823–1895)', in G. Santinello & G. Piaia (eds), Storia delle storie generali della filosofia, V: Il secondo Ottocento, Roma/Padova: Antenore, p. 247–270.
- M. Watanabe (1991), 'The Origins of Modern Cusanus Research in Germany and the Establishment of the Heidelberg *Opera Omnia*', in G. Christianson & T. M. Izbicki (eds), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, Leiden et al.: E. J. Brill (Studies in the History of Christian Thought, 45), p. 17–42.
- K. Zeyer (2015), Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophiegeschichtsaneignung, Münster: Aschendorff (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, B/10).
- Robert Zimmermann (1852), 'Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnitzens', in *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 8/4, p. 306–328.

MARIE-DOMINIQUE COUZINET

Paris

LA FORTUNE HISTORIOGRAPHIQUE DE PIERRE RAMUS

CHEZ QUELQUES REPRÉSENTANTS DE L'HISTORIOGRAPHIE ÉCLECTIQUE ALLEMANDE DES XVII^e ET XVIII^e SIÈCLES

Pierre de La Ramée, dit Ramus, est né en 1515 en Picardie et mort assassiné à Paris, en 1572, lors du massacre de la Saint-Barthélemy. Principal de collège et professeur royal, il fut un protagoniste de la réforme de l'université de Paris et un acteur de la politique de la Réforme en France. Il a tenté de construire un nouvel organon, 'comme une alternative à la logique traditionnelle', en 's'opposant, avec une ferme décision polémique, aux techniques typiques de l'enseignement et de la doctrine scolastiques' ¹. Son importance dans l'historiographie, bien au-delà de ses propres ouvrages², est liée à sa critique publique d'Aristote qui lui valut l'interdiction d'enseigner la philosophie et de publier des textes philosophiques de la part de François I^{er}, et à sa destinée posthume dans le ramisme, qui s'est rapidement répandu dans l'Europe réformée et en Nouvelle Angleterre, où il a joué un rôle majeur dans la formation des esprits jusqu'au XVII^e siècle³.

La réception de Ramus est naturellement différente de celle des auteurs médiévaux, et à première vue beaucoup plus favorable, au regard d'une histoire 'philosophique' de la philosophie institutionnalisée comme discipline, lorsqu'elle prend 'pour but la légitimation de la raison moderne' ⁴. Or il se peut que cette situation ne le soit pas autant qu'on pourrait s'y attendre. En effet, on ne peut ignorer que la 'Renaissance' est et demeure, encore aujourd'hui

¹ Vasoli 1976, p. 74.

² Sharratt 1987, p. 57.

³ Ong 1958a; Hotson 2007; Sharratt 1972, 1987, 2000.

⁴ König-Pralong 2015, p. 670; König-Pralong 2016.

– en France en particulier – un mythe historiographique : 'le mythe fondateur d'une modernité essentiellement européenne' ⁵. La situation de *forerunner* – d' 'avant-coureur' – qui n'est jamais celle d'*insider*, se traduit – et continue de se traduire – par une dévalorisation générale de la philosophie de la Renaissance en tant que discipline⁶. Cette dévalorisation est sans doute largement héritée des histoires 'philosophiques' de la philosophie, pour qui la raison moderne commence avec Descartes ou Bacon, ce qui a précédé n'ayant de valeur qu'à leur jauge. D'où l'importance de la réflexion sur la place qu'ont occupée les philosophes de la Renaissance dans la tradition de l'histoire de la philosophie, pour comprendre le processus qui a conduit à cette situation particulière.

Dans le cas précis de Ramus, son identification comme forerunner de la raison philosophique moderne apparaît très clairement chez Brucker, dans le moment 'critique' et allemand de l'historiographie 'éclectique'. Mais son traitement s'appauvrit singulièrement dans le moment 'comparatif' de cette histoire, où il tend à être considéré exclusivement comme une personnalité héroïque, et plus du tout pour les contenus de sa philosophie - pour reprendre le cadrage historique proposé par Catherine König-Pralong⁷. Il passe ainsi au double statut de *forerunner* et d'outsider. De ce fait, (1) j'ai déplacé mon objet, en remontant aux premières histoires de la philosophie du XVIIe siècle qui donnent le cadre de l'interrogation; (2) je l'ai beaucoup restreint, en choisissant de tirer un seul fil de la fortune historiographique de Ramus : celui de l'histoire 'critique' ou 'éclectique' allemande, chez quelques auteurs des XVII^e et XVIII^e siècles, pour voir dans quelle mesure elle a préludé ou non à l'historiographie postérieure. La monumentale Storia delle storie generali della filosofia en cinq volumes, dirigée par Giovanni Santinello et Gregorio Piaia, et la thèse de Lucien Braun consacrée à l'Histoire de l'histoire de la philosophie ont servi de bases à ce travail8.

⁵ Couzinet 2008, p. 40; Ciliberto 2005, p. xii.

⁶ Giglioni 2016.

⁷ König-Pralong 2015.

⁸ Santinello & Piaia 1979–2004 : Braun 1973.

1. Jalons : l'image de Ramus dans l'historia philosophica de Georg Horn

S'il semble utile d'examiner l'image de Ramus dans l'historia philosophica telle qu'elle naît au XVII^e siècle, c'est parce que c'est dans ce cadre que s'est constituée l'historiographie 'critique' ou 'éclectique', à la fois en termes de périodisation et de conception de l'histoire de la philosophie. En ce qui concerne Ramus, elle comporte des éléments qui seront constamment repris par les historiens éclectiques.

Giovanni Santinello, suivi par Eugenio Garin, situe la naissance de l'histoire de la philosophie comme genre autonome en Angleterre et aux Pays-Bas, en 1655, date de la publication de *The History of philosophy* de Thomas Stanley, et de l'*Historia philosophica* de Georg Horn⁹. Inspirées par Francis Bacon, ces premières histoires de la philosophie se font l'écho du rapport au passé qu'il a instauré, en rupture avec les doxographies précédentes. En effet, l'historiographie renaissante s'accordait avec la doxographie de l'antiquité tardive sur 'le présupposé qui veut que les positions du passé conservent leur importance philosophique dans le contexte contemporain' ¹⁰. Pour Stanley, au contraire, il ne s'agit plus de puiser aux sources des opinions passées, mais de les restituer à leurs légitimes propriétaires en pratiquant un tri, du haut de l'observatoire de la modernité, comme en vertu d'un droit d'inventaire ¹¹.

Mais c'est à l'historien hollandais Georg Horn qu'il revient de préciser la nature et les composantes exactes de la distinction entre l'ancien et le nouveau sur laquelle repose la lecture de l'histoire de la philosophie, puisqu'il prolonge son 'histoire philosophique' (historia philosophica) jusqu'à son propre temps, en accompagnant la succession des sectes philosophiques d'une périodisation. L'importance de Horn est liée au fait que la vision d'ensemble de l'histoire de la philosophie qu'il propose a largement été reprise en Allemagne, notamment par Henning Witte (Wittenius, 1634–1696), auteur d'une brève histoire générale de la philoso-

⁹ Santinello 1981, p. xiv. ; Garin 1982, p. 48.

¹⁰ Frede 1992, p. 322; voir aussi p. 314–319.

¹¹ Stanley 1701, Préface.

phie qui a connu une ample diffusion, et par Christian Thomasius (1655–1728), le principal représentant de l'histoire 'éclectique' au XVII^c siècle. Pour Horn, la sapience et la science originaires sont alternativement possédées puis perdues par les hommes, du fait de la fausse philosophie sophistique, et la décadence progressive de la scolastique ne prend fin qu'avec la renaissance des lettres et de l'Évangile, restauré dans sa pureté primitive. Dans ce cadre, Ramus, à la fois anti-aristotélicien et réformé, occupe une place de premier plan 12.

Docteur en théologie, Horn, d'origine allemande, a étudié, puis occupé la chaire d'histoire de Leide occupée précédemment par Johann Gerhard Voss (dit Vossius). Sa préoccupation constante est de 'lier les problèmes généraux de chronologie à une vision providentialiste de l'histoire', dérivée en grande partie de l'historiographie protestante : 'Sleidan, Melanchthon et le Chronicon Carionis' 13. Il dit avoir rédigé son Histoire philosophique à vingt ans, pour apporter sa contribution à une histoire des disciplines prônée par Keckermann et par Bacon 14. Alors que Stanley ne traitait que de l'antiquité, Horn a étendu son 'histoire philosophique', ou histoire de la sagesse, des origines à sa propre époque, dans un ouvrage intitulé : Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis & uita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur, publié à Leyde, la même année que l'ouvrage de Stanley. Il divise l'histoire philosophique en ancienne et nouvelle, et fait débuter l'histoire philosophique nouvelle' avec la renaissance des lettres :

Omnem Historiam Philosophicam distinxi in *ueterem* & *nouam*. *Veterem* uoco illam quae nunc in desuetudinem, magna sui parte, abiit. Eam definio limitibus superioris seculi, quo in Philosophia Scholastica & Gabriele Biel exspirauit. *Noua* est, quam hodie ingenia Philosophantium, in diuersas scissa sectas, excolunt. [...] Nam si ullum seculum, certe nostrum, *Philosophicum* appellari potest, ita plerorumque curae ad nouam aliquam Philosophiam abripiuntur.

¹² Chez Witte, Ramus et Descartes représentent 'qui superiori et nostro adhuc aeuo, a communi ac recepta Peripatericorum sententia recesserunt' (Micheli 1981a, p. 474).

¹³ Malusa 1981b, p. 252.

¹⁴ Horn 1655, épître au lecteur, p. 6.

Habent nimirum etiam studia suas periodos. Renascentibus literis *Philologia* in pretio erat & *Crisis*. Vt quisque ingenio maxime promtus, ita ad emendandos & illustrandos authores priscos animum applicabat. [...] Huic succedit nostra aetate Periodus Philosophica, quae a Ludou. Viue, Francisco Patritio et Petro Ramo initium sumsit, exculta est a Thoma Campanella, Petro Gassendo, Helmontio, Renato des Cartes, Th. Hobbes, aliisque, qui uel ueterum obliterata dogmata reuocarunt, uel noua excogitarunt. Ita hodie certamen Philosophicum cernitur, ac ingenia studentium, neglectis literis humanioribus, uelut sirenum cantu, ad illos scopulos abripiuntur. Quam bene uel male, nunc non disputo. (J'ai divisé toute l'histoire philosophique en ancienne et nouvelle. J'appelle ancienne celle qui est maintenant tombée en désuétude pour sa plus grande partie. Je la fais aller jusqu'aux frontières de l'époque précédente, où elle a expiré avec la philosophie scolastique et Gabriel Biel. La nouvelle est celle que cultivent aujourd'hui les esprits philosophiques, divisés en différentes sectes. [...] Car si l'on peut appeler une époque philosophique, c'est bien la nôtre, tant les soucis de la plupart se portent vers une certaine philosophie nouvelle. Car les études aussi ont leurs périodes. Lors de la renaissance des lettres, la Philologie avait du prix, ainsi que la Crise. De sorte que quiconque était d'esprit très résolu s'appliquait à amender et à illustrer les auteurs antiques. [...] De notre temps, lui a succédé une Période *Philosophique* qui a commencé avec Vives, Francesco Patrizi et Pierre Ramus, a été perfectionnée par Tommaso Campanella, Pierre Gassendi, Helmont [Jean-Baptiste van Helmont, 1579-1644], René Descartes, Thomas Hobbes, et d'autres qui ont rappelé des principes oubliés, ou en ont imaginé de nouveaux. Ainsi, l'on observe aujourd'hui un combat philosophique, et les esprits savants qui négligeaient les humanités sont emportés vers ces écueils comme par le chant des sirènes. Est-ce un bien, est-ce un mal, je n'en discute pas pour le moment) 15.

La division générale de Horn, qu'il précise dans le corps de l'ouvrage, appelle quelques remarques. L'histoire de la sagesse n'obéit pas chez lui à une progression continue, mais à des cycles ou des révolutions (périodes) : sapience et science originaires sont

¹⁵ Horn 1655, p. 7.

alternativement possédées puis perdues par les hommes, du fait de la fausse philosophie, la sophistique ¹⁶. Ainsi, l'avènement de la nouvelle histoire philosophique correspond-elle à un nouveau cycle, composé lui-même de deux périodes qui, chronologiquement, se recouvrent plus qu'elles ne se succèdent. La succession proprement dite est liée au déclin de la philologie, qui laisse la place à une activité philosophique d'un autre type : le 'combat philosophique' entre les sectes.

Horn refuse de se prononcer sur la validité d'un tel combat. Pourtant, la notation selon laquelle celui-ci se produit dans 'l'oubli des humanités' est significatif de son attachement à la période précédente, philologique et critique, dont il hérite clairement des méthodes. Pas plus que Brucker plus tard, il ne se reconnaît dans l' 'embrasement' de la philosophie païenne en Italie – la philosophie platonicienne ressuscitée par Marsile Ficin. Pourtant, il considère la 'renaissance des lettres' comme philosophique à part entière, parce que philologique et critique (à prendre dans le sens de κρίσις) 17. On arrive ainsi à identifier ses positions philosophiques. S'il critique la scolastique pour avoir mélangé la théologie avec la philosophie, il lui reconnaît un amour insatiable de la vérité qui s'est perdu dans les arguties, et ne la considère pas comme totalement étrangère à la philosophie, et pour cause : pour lui, la paix viendra dans l'Église lorsque les philosophes feront de la théologie et que les théologiens philosopheront pieusement (il s'abrite là sous une citation de Schegk) 18. Pour lui, cette nouvelle philosophie est clairement liée à la renaissance de l'Évangile – en l'occurrence, la 'philosophie évangélique' de Melanchthon -, qui apparaît, à la lecture de l'ouvrage, inséparable de la renaissance des lettres 19.

Quelle est la place de Ramus, dans cette première périodisation de l''histoire philosophique'? Il inaugure, après Jean-Louis Vives et Francesco Patrizi, la période philosophique que Horn prolonge jusqu'à Descartes et Hobbes et dont il se considère comme contemporain. Il apparaît à ce titre comme fondateur de

¹⁶ Micheli 1981a, p. 474.

¹⁷ Horn 1655, p. 311–314; Matton 2001.

¹⁸ Horn 1655, p. 301–302.

¹⁹ Horn 1655, p. 314–315.

la secte ramiste, mais cela, seulement après une première apparition en nom propre, dans la section consacrée par Horn à la philosophie grecque, à propos de la secte péripatéticienne et de son fondateur, Aristote, sur une question de grammairien et de philologue dont notre historien est friand : celle de l'authenticité du corpus aristotélicien. Horn évoque la 'guerre meurtrière' (bellum interneciuum) qui opposa, en 1544, Ramus à Joachim Périon (traducteur d'Aristote en latin classique) : Ramus arguait tantôt que les livres où n'apparaissait pas le talent oratoire que lui attribuait Cicéron ne pouvaient être d'Aristote, tantôt qu'ils avaient été rongés par les mites et les blattes, au point d'être méconnaissables²⁰. Horn précise que la controverse reste ouverte entre les Péripatéticiens et les Ramistes qui se montrent, sur la question, 'grandement incertains et inconstants' (ualde lubrici & inconstantes)²¹.

C'est donc en tant que 'nouvelle secte' (*noua secta*) que Horn consacre ensuite un chapitre entier aux 'Ramistes', à la suite des Chimistes, des Lullistes, des pseudo-Chimistes et de Paracelse²². Suivront les Anabaptistes et autres fanatiques qui condamnent la philosophie (Rose-Croix, Politiques Machiavellistes), heureusement contrebalancés, à son époque, par de grands philosophes (le roi Jacques I^{er} d'Angleterre et Maurice, Landgrave de Hesse), à qui il ajoute, pour l'époque précédente, Jules César Scaliger²³. Horn conclut sur le syncrétisme dont les représentants modernes sont Giovanni Pico dans les *Conclusiones*, Paul Skalich, et de son temps, Rudolph Goclenius et Michael Piccartus (1574–1620)²⁴.

Horn présente la secte ramiste comme 'une secte célèbre' (secta celebris), dont il n'attribue pas l'origine à Ramus lui-même, mais à des auteurs de l'époque précédente qui avaient quitté l'école péripatéticienne : Jean-Louis Vives et Lorenzo Valla. Certains y ajoutent Rudolph Agricola, dont Ramus aurait tiré une grande partie de sa théorie de l'invention. La dette de Ramus à l'égard

²⁰ Horn 1655, p. 196.

²¹ Horn 1655, p. 196.

²² Horn 1655, p. 320-321.

²³ Horn 1655, p. 321–322.

²⁴ Horn 1655, p. 323–324.

de Valla a été démontrée par Jacques Charpentier (qui eut de violentes controverses avec lui à propos de la chaire de lecteur royal de mathématiques). Sans nier tout-à-fait ces emprunts, Horn considère que Ramus a trouvé là matière à réflexion plus qu'à un véritable investissement. Mais à la suite de Bartholomäus Keckermann, il le juge inexcusable de s'être attribué en grande pompe auprès des philosophes italiens, français et allemands ce que l'on trouve mot pour mot dans les commentaires de Vives sur les causes de la corruption des arts et sur l'enseignement des disciplines²⁵.

Horn reconnaît un esprit très adroit, une doctrine solide et une grande liberté de jugement à un homme qui travailla à sa ruine en se chargeant de réfuter Aristote, au point de publier en le falsifiant ce qu'il avait tiré de Valla et de Vives. Ceux qui lui en ont donné l'occasion sont selon lui Pseudoperipatetici Sophistae Parisiis & alibi, Scholastica barbarie & corruptissima Philosophia in media literarum luce delectati, nec non interpretes praui & rudes Aristotelis ('les sophistes pseudo-péripatéticiens de Paris et d'ailleurs, la scolastique barbare, la philosophie très corrompue qui se complaît à la lumière des lettres, et les interprètes mauvais et grossiers d'Aristote')²⁶, ce qui a conduit Ramus, après s'être attaqué à eux, à se retourner contre Aristote, puis à fonder une nouvelle secte dont on trouve la plupart des disciples en France, en Angleterre et en Allemagne. Horn précise que le nom de Ramus est pratiquement ignoré en Italie et en Espagne. Il énumère ses principaux critiques (Périon à Paris, Schegk à Tübingen et les théologiens Théodore de Bèze et Ursinus), et les objections qu'on lui a faites : ἀμεθοδία, ἀντιλογία, ψευδολογία. Il évoque la grande hostilité des Aristotéliciens et les calomnies variées sur sa vie, ses écrits et ses mœurs, et l'avis des plus rigides de s'abstenir de l'enseigner²⁷.

La fin du chapitre énonce la définition de la philosophie qu'ont attribuée ses sectateurs à Ramus, comme *Systema libera-lium disciplinarum*, et dit clairement en quoi la réintégration des

²⁵ Horn 1655, p. 320.

²⁶ Horn 1655, p. 320.

²⁷ Horn 1655, p. 321.

arts libéraux au sein de la philosophie s'est faite chez lui en réaction aux 'philosophes barbares' (*barbari Philosophi*):

Protulerunt pomoeria Philosophiae. Nam cum barbari Philosophi, quasi artes liberales nihil ad studium Sapientiae facerent, eas spernerent: P. Ramus earum usum ad Philosophiam reuocauit. Unde eius sectatores eam definiunt Systema liberalium disciplinarum. Metaphysicam prorsus exterminant & miro odio prosequuntur. Praeceptorum paucitatem & usum urgent; ut ob hanc causam a quibusdam Philosophissimi, qua uoce *Iustinianus* utitur, appellentur. (Ils ont élargi les limites de la philosophie. En effet, alors que les philosophes barbares méprisaient les arts libéraux comme s'ils n'avaient aucun rôle dans l'étude de la sagesse, Ramus a réintégré leur usage dans la philosophie. De là vient que ses disciples définissent la philosophie comme le 'système des disciplines libérales'. Ils bannissent complètement la métaphysique et la poursuivent d'une haine surprenante. Ils insistent sur le petit nombre des préceptes et sur l'usage, et c'est la raison pour laquelle certains les appellent 'philosophissimes', comme disait Justinien) [à propos de Marc-Aurèle, Nov. 22. 19]28.

Cet élargissement des limites de la philosophie qui a des caractères d'infraction aboutit à identifier la philosophie au système des arts libéraux réorganisé autour de la dialectique, et à rejeter la philosophie théorique dans sa plus haute expression, la métaphysique. La démarche est fidèle à celle que Ramus mettait en œuvre dans les *Scholae in liberales artes*, lorsqu'il fut assassiné. Thomasius reprendra textuellement cette définition.

La référence à l'empereur Justinien est surdéterminée et ambiguë, mais elle énonce – fût-ce de manière allusive – les principaux traits de la réforme ramiste : Justinien a fait rassembler et ordonner toute la tradition du droit romain en un corpus et en un corps unique, le *Corpus iuris ciuilis*. Il fut aussi à l'origine, sinon d'une réduction proprement dite des préceptes juridiques, du moins de présentations abrégées (*paratitla*) devant limiter la dérive de la glose. C'est précisément ce qu'a fait Ramus pour tous les arts. Mais Justinien est aussi l'empereur qui fit fermer les écoles philosophiques d'Athènes, foyers de paganisme.

²⁸ Horn 1655, p. 321.

On retrouve un trait semblable chez Ramus, qui a prôné une éthique réformée, contre Aristote – ce qui ne pouvait qu'aller dans le sens de Horn, malgré les critiques dont il se fait l'écho. Quant à 'l'usage', ou l'exercice, il représente la dimension la plus caractéristique de sa philosophie²⁹.

Pour Horn, Ramus n'est ni un *forerunner*, ni un *outsider* : il est un contemporain qui n'a pas hésité à se faire plagiaire et à causer sa propre perte pour attaquer Aristote, alors que ses véritables ennemis étaient les aristotéliciens. La présentation synthétique par Horn de Ramus et sa définition de la philosophie, ses aspects positifs comme critiquables, ont servi de bases à l'historiographie philosophique ultérieure ; des éléments sont repris d'un auteur à l'autre, de sorte que les œuvres se présentent sur le mode de la variation, si ce n'est sur un point : le changement de statut de la secte éclectique.

2. Le statut ambigu de Ramus chez Christian Thomasius

Deux ans après la parution de l'*Historia philosophica* de Horn, l'érudit hollandais Vossius qui avait occupé la chaire d'histoire à Leyde avant lui 'se déclare d'accord avec tous les éclectiques, en ce qu'à l'exclusivisme dogmatique, ils substituent la recherche de tous les éléments aptes à trouver la vérité '30. Dans son *De philosophorum sectis* (1657), l'éclectisme devient une sorte d'anti-dogmatisme positif dont la place, 'en fin de l'histoire des sectes, marque en quelque sorte la sortie (apparemment possible) du cours inévitable de l'histoire des sectes' 31. Cet éclectisme est devenu à la fois la philosophie et la méthode des philosophes modernes et des historiens de la philosophie, en Allemagne, à la fin du XVII^e siècle, avant Diderot et Victor Cousin. Ulrich Johannes Schneider interprète en ces termes 'l'invention' de l'éclectisme par Vossius:

[Pour lui,] cette position privilégiée à la fin de l'histoire signifie le lieu même de la compréhension de l'histoire. [...] C'est le privilège de cette position accordée à l'éclectisme par

²⁹ Couzinet 2015.

³⁰ Malusa 1981a, p. 246.

³¹ Schneider 1991, p. 16.

Vossius, qui a déclenché, trente ans plus tard, un débat parmi les intellectuels allemands, en majorité professeurs d'université³².

L'histoire de la philosophie est donc constitutive de l'éclectisme, et l'on pourrait dire inversement que l'éclectisme est la philosophie propre à l'histoire de la philosophie – philosophie qui est à la fois une méthode ³³.

Or dans l'histoire générale de Horn, l'éclectisme n'était pas un critère de modernité en philosophie : il plaçait la secte éclectique, sur le modèle de Diogène Laërce, à la fin de l'histoire de la philosophie grecque divisée en sectes – une tradition qui persiste chez un Boureau-Deslandes ³⁴. De plus, Horn faisait expressément de la philosophie de ces éclectiques qui se qualifiaient, selon Diogène Laërce, de φιλαλήθεις ('amoureux de la vérité'), une réponse à l''hiver de la philosophie' constitué par la Nouvelle Académie, opportunément relayée par l'éclectisme chrétien des Pères qui adoptèrent presque tous cette philosophie :

Fuerunt igitur tam diuersa & contraria priscorum de Academicis iudicia, ut alii pessimos, alii solertissimos ac acerrimos Philosophos uocarint. *Apul*. Apol. Tandem *Potamo* Alexandrinus pertaesus de omnibus ἐπέχειν, sectam *Eclecticorum* instituit: quae ex omnibus, quod optimum, eligebat, nullius authoritati addicta. (Les jugements des Anciens sur les Académiciens étaient donc si divers et si contraires que les uns les qualifiaient de très mauvais, et les autres de très ingénieux et très pénétrants philosophes (Apuleius, *Apologia*). Enfin, dégoûté de toutes les suspensions (ἐπέχειν) [de jugement], l'Alexandrin Potamos institua la secte des Éclectiques qui, entre plusieurs [opinions], choisissait la meilleure, sans approuver l'autorité de personne)³⁵.

Chez Horn, l'éclectisme représente déjà un compromis acceptable entre philosophie chrétienne et philosophie païenne, amour de la vérité et rempart contre la dérive représentée par la Nou-

³² Schneider 1991, p. 17.

³³ Schneider 1991, p. 15–27.

³⁴ Boureau-Deslandes 2009, II, p. 639–642.

³⁵ Horn 1655, p. 222; Diogène Laërce 1999, p. 78.

velle Académie. Après Vossius, il devient la philosophie adoptée par l'historien, mais plus largement, celle de tous les philosophes modernes qualifiés d'éclectiques. Christian Thomasius en est le représentant le plus important à l'époque de l'*Aufklärung*.

Dans l'Introductio ad philosophiam aulicam, seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi (1688), Christian Thomasius, fils de Jacob, le maître de Leibniz, expose une logique pratique adaptée à l'homme de cour et à la vie civile, comme alternative au pédantisme de l'enseignement universitaire³⁶. Son entreprise est très semblable à celle de Ramus, à plus d'un siècle de distance, bien que ce dernier prône le même type d'enseignement au sein même de l'Université ; la réforme de la faculté des arts que Ramus veut étendre aux facultés supérieures a en effet précisément pour objectif d'ouvrir l'enseignement universitaire sur la vie civile³⁷. Dans son ouvrage, Thomasius poursuit un double objectif : se fonder sur l'histoire de la philosophie pour faire apparaître le mélange entre théologie chrétienne et philosophie païenne (en particulier l'aristotélisme) comme l'origine des plus grandes hérésies ; d'autre part, à la suite de Vossius, présenter l'éclectisme, qui n'est pas lui-même une secte, comme la véritable réponse à toutes les philosophies précédentes³⁸. C'est l'objet du premier chapitre dans lequel il expose une histoire des sectes philosophiques antiques et modernes, selon l'ordre de succession de maître à élève 39. La question de l'image de Ramus dans l'historiographie éclectique se double alors de celle de la nature éclectique ou non de sa philosophie, comme critère de modernité.

Dans le chapitre 1 consacré aux sectes philosophiques, les Ramistes font leur première apparition, comme chez Horn, à propos de Théophraste, pour leur critique de l'authenticité des livres d'Aristote⁴⁰. À la différence de Horn, plus modéré que lui à l'égard des scolastiques, Thomasius établit un lien direct entre la critique de la scolastique par les représentants de 'la restaura-

³⁶ Thomasius 1688, 'Praefatio ad lectorem', p. *15. La logique tend à prendre le sens moderne de 'raisonner' (Schneiders 1993, p. v).

³⁷ Voir en particulier Petrus Ramus 1562.

³⁸ Thomasius 1688, p. 18, § 36; p. 27–29, § 57–58; Schneiders 1993, p. vii.

³⁹ Longo 1979a, p. 346.

⁴⁰ Thomasius 1688, p. 16, § 31.

tion des bonnes lettres en Allemagne' (restauratores bonarum literarum in Germania) et 'la saine philosophie' d'un Luther et d'un Melanchthon, critique à l'égard du principe d'autorité et 'qui n'a pas Aristote pour idole' (sana illa [sc. Philosophia], & quae Aristotelem non habet pro idolo) – philosophie aristotélicienne et scolastique adoptée par les universités allemandes, catholiques comme protestantes⁴¹. Micheli remarque que l'anti-aristotélisme tend alors à devenir une catégorie historiographique pour définir les nouatores⁴².

On retrouve ensuite Ramus parmi les nombreux auteurs qui ont secoué le joug de la philosophie aristotélicienne. Les uns se réclament de guides anciens (Ficin et Bessarion pour la philosophie platonicienne avant la Réforme, Juste Lipse et Gaspar Schopp pour la philosophie stoïcienne, Gassendi pour la philosophie épicurienne, Johannes Scheffer pour la philosophie pythagoricienne, et La Mothe Le Vayer pour les sceptiques) ; les autres prennent la liberté d'entreprendre de corriger par eux-mêmes les défauts d'Aristote⁴³. Ramus se situe clairement au nombre de ceux qui se sont écartés d'Aristote et qui ont donné lieu à de nouvelles sectes, dans le champ de la philosophie rationnelle (et non naturelle ou morale)⁴⁴.

Les deux seuls auteurs que cite Thomasius pour s'être distingués en matière de 'philosophie rationnelle' sont Ramus et Descartes. Il est beaucoup plus favorable à Ramus que Horn dont il reprend la présentation, en situant notre auteur dans la continuité des critiques de Valla et de Vives contre barbaram Pseudoperipateticorum sophistarum Parisiensium & ineptam Philosophiam ('la philosophie barbare inepte des sophistes pseudo-péripatéticiens parisiens'), sans reprendre les accusations d'emprunts et de plagiat dont Horn se faisait l'écho. Il cite les Aristotelicae animaduersiones, les Scholae dialecticae et les autres écrits par lesquels Ramus tenta de chasser des écoles la philosophie aristotélicienne presque dans sa totalité, et sa critique de l'organon,

⁴¹ Thomasius 1688, p. 32, § 67.

⁴² Micheli 1981b, p. 481, à propos de Johann Jacob von Ryssel († 1732), continuateur de Vossius et héritier de Horn et de Thomasius.

⁴³ Thomasius 1688, p. 33–34, § 71–72.

⁴⁴ Thomasius 1688, p. 34, § 73–74.

auquel il a substitué ses propres institutions dialectiques (titre d'un autre ouvrage majeur de Ramus), en signalant l'omission de ce qu'il considère comme inutile dans la logique aristotélicienne. Ces trois ouvrages de Ramus seront aussi cités par Brucker comme sources. Suit le portrait moral de Ramus, *Vir alias humanus & doctus, sed mire exagitatus ab aduersariis* ('humain et docte, mais extraordinairement harcelé par ses adversaires'), à qui Thomasius attribue clairement son assassinat, commis par des sicaires. En conclusion, il reprend textuellement la définition ramiste de la philosophie énoncée par Horn, comme élargissement des limites de la philosophie par la réintégration des arts libéraux précédemment bannis par les philosophes barbares⁴⁵.

Thomasius conclut par une comparaison entre la philosophie sectaire et la philosophie éclectique, définie par le refus du principe d'autorité, le choix du vrai et du bon dans les enseignements oraux et écrits des doctes, et l'ajout d'éléments personnels⁴⁶. Il présente les avantages de cette forme de philosophie qu'il juge à la fois de la plus haute nécessité pour la connaissance, très utile pour la recherche de la vérité et équitable à l'égard de ses objets, qui ne cause pas de troubles puisqu'elle permet la liberté de penser et n'institue pas de nouvelle secte, sans pour autant rejeter l'ancienne⁴⁷. Il énumère les philosophes éclectiques antiques, puis contemporains, au nombre desquels il compte Descartes et Bacon⁴⁸. Si Ramus n'en fait pas partie, on peut conjecturer que c'est à double titre : en qualité de fondateur de secte, mais aussi en raison de sa démesure imprudente.

Ramus est en effet apparu dans l'épître dédicatoire que Thomasius adresse à son protecteur, Friedrich Adolph de Haugwiz, à la fois comme un exemple et un avertissement sur les dangers que comporte 'la liberté de penser' (*libertas sentiendi*). Son sort tragique a conduit Thomasius, dès qu'il a lui-même commencé à 'détacher son esprit des vains préjugés' (*praeiudicia uanitatum* [...] serio excutere),

⁴⁵ Thomasius 1688, p. 34–35, § 74.

⁴⁶ Thomasius 1688, p. 42–43, § 90.

⁴⁷ Thomasius 1688, p. 43, § 92.

⁴⁸ Thomasius 1688, p. 43–44, § 93.

[u]t cognoscerem, quam libertatem sentiendi permitterent mores Patriae, communi fere Germanicarum Academiarum genio, paululum ad seruitutem Aristotelicam inclinantis. (À peser soigneusement [...] quelle liberté de penser autorisaient les mœurs de la Patrie, communes au génie des Universités allemandes, à ceux qui étaient peu enclins à la servitude aristotélicienne) ⁴⁹.

Il souligne le ridicule de la censure opposée à la tentative de réforme de la prononciation du latin par Ramus, comme l'avait fait Bayle dans le *Dictionnaire historique et critique* 50, et compare au sort tragique de Ramus celui auquel il n'a lui-même échappé que grâce à la protection de son dédicataire. Ramus apparaît ici comme *primus iugi Aristotelici excussor in Gallia* [...] *ob nimium suum ueritatis studium* ('le premier à avoir secoué le joug aristotélicien en France', victime de son 'zèle excessif pour la vérité'), et de son imprudence, due à la nouveauté de son entreprise 51. La 'liberté de penser' de Ramus que Thomasius juge excessive, parce qu'il n'a pas su mesurer les limites autorisées par la société et les institutions de son temps, fait apparaître la nature plus éthique et politique que théorique de sa conception de l'éclectisme 52.

Le chapitre 2 que Thomasius consacre à la philosophie en général lui donne l'occasion de confronter sa propre définition à celle de Ramus. Après avoir distingué philosophie pré- et post-pythagoricienne, et philosophie chrétienne et philosophie païenne, il énonce les divisions de la philosophie avant et après le Christ. À l'intérieur de cette seconde période, il n'en distingue que trois représentants : les Pères (Platoniciens pour la plupart), les Aristotéliciens (qui ont exclu la logique de la philosophie), et les Ramistes⁵³. Thomasius énumère ensuite les différentes

⁴⁹ Thomasius 1688, 'Dedicatio', p. *9–*10.

⁵⁰ Bayle 1740, p. 27–28, Remarque G.

⁵¹ Thomasius 1688, 'Dedicatio', p. *8-*9.

⁵² Braun 1973, p. 95–96: 'Le terme, certes, est ambigu. L'éclectisme avait, chez Leibniz, un fondement ontologique. Il se comprend ici à partir d'un souci plus pratique que métaphysique, et comme propédeutique au véritable exercice philosophique. [...] C'est cette attitude que Christian Thomasius et Franz Budde cherchent à légitimer'.

⁵³ Thomasius 1688, p. 56, § 21.

définitions de la philosophie et distribue ses sens antiques. En résumé, le sens le plus fréquent de la philosophie dans l'Antiquité est celui de métaphysique ou de théologie, alors que dans son sens le plus large de sagesse incluant la théologie révélée, elle est commune aux Pythagoriciens et aux Stoïciens ; quant aux Péripatéticiens, ils ont choisi une définition qui, selon lui, prête à sourire en comparaison des précédentes : il s'agit de la pneumatique. Or il est remarquable que, parmi les modernes, les Ramistes soient les seuls auxquels Thomasius confronte sa propre définition de la philosophie. Il commence donc par énoncer la définition ramiste :

Ramaei quartum significatum potissimum secuti, ex sententia, ut dicunt, Platonis & Ciceronis Philosophiam describunt, quod sit ordinata liberalium artium comprehensio, quo pacto tamen & a ueteribus & a multis nostratium recesserunt, artes liberales Philosophiae opponentibus, quamuis & ipsi in recensendis artibus liberalibus maxime uarient. (Les Ramistes suivent principalement le quatrième sens de la philosophie. Ils prétendent décrire la philosophie d'après Platon et Cicéron : à savoir qu'elle est la compréhension ordonnée des arts libéraux. Ce en quoi ils se sont néanmoins éloignés et des anciens et de nombre de nos compatriotes qui opposent les arts libéraux à la philosophie, bien qu'eux-mêmes varient énormément dans leur recensement des arts libéraux)⁵⁴.

Dans la définition ramiste de la philosophie selon Thomasius, on reconnaît son sens encyclopédique que l'on trouve en effet chez Platon (*Phèdre*, 265c–266c; *Philèbe*, 16c–17a), développé par les platoniciens, et aussi chez Cicéron, en tant que la philosophie ordonne les autres arts ⁵⁵. Avec le sens d''amour de la sagesse', c'est le sens le plus général que lui assignent les humanistes, comme 'mère des arts' (*mater artium*) ⁵⁶ – qu'il s'agisse des seuls arts libéraux ou de l'ensemble des arts, en tant qu'ils sont utiles ⁵⁷. Pour Thomasius, cela correspond au quatrième sens de la philoso-

⁵⁴ Thomasius 1688, p. 58, § 25.

⁵⁵ Cicéron 1922–1930, I, p. 66–67, § 186–188.

 $^{^{56}}$ Cicéron 1959, p. 34, § 58 : 'Ita fit ut mater omnium bonarum rerum $\it sit$ sapientia'.

⁵⁷ Cf. Mandosio 2016.

phie, *quatenus artibus illiberalibus opponitur* ('en tant qu'opposée aux arts non libéraux') ⁵⁸. Or cette définition joue un rôle dans celle qu'il élabore pour son propre compte :

NOBIS conuenientissime *Philosophia* definienda uidetur, quatenus uocabulum istud in Academiis supponitur nostris, hoc est quatenus *Philosophia* opponitur *tribus reliquis Facultatibus* superioribus & comprehendit sub se *artes liberales*. (La *Philosophie* doit être définie le plus convenablement, nous semble-t-il, par l'adoption du vocabulaire en cours dans nos Universités, c'est-à-dire en tant qu'elle s'oppose aux trois autres facultés supérieures et comprend sous elle les arts libéraux)⁵⁹.

L'adoption par Thomasius de la définition de la philosophie en cours dans les universités allemandes met en évidence la prudence de son éclectisme, où l'on retrouve une combinaison d'éléments tirés du second, du troisième et du quatrième sens (ramiste) de la philosophie qu'il a précédemment recensés et qui se définissent réciproquement par exclusion :

(2) ut Theologiae opponitur pro complexu sapientiae ex lumine rationis ortae, ita ut *Iurisprudentiam & Medicinam* sub se contineat. (3) Quatenus Iurisprudentiae & Medicinae opponitur, *artes tentent quascunque liberales & illiberales* complectitur. (4) Quatenus artibus *illiberalibus* opponitur. ((2) En tant qu'elle s'oppose à la théologie pour embrasser la sapience née de la lumière de la raison, de sorte qu'elle comprend le droit et la médecine; 3) En tant qu'elle s'oppose au droit et à la médecine, mais comprend tous les arts libéraux et non libéraux, et 4) en tant qu'opposée aux arts non libéraux)⁶⁰.

En tant qu'elle s'oppose à la théologie, la philosophie au sens qu'adopte Thomasius embrasse la sapience née de la lumière de la raison (2) ; en tant qu'elle s'oppose aux deux autres facultés supérieures, droit et médecine, elle comprend les arts libéraux (3), à l'exclusion des arts mécaniques (4), comme chez les Ramistes.

⁵⁸ Thomasius 1688, p. 57, § 22.

⁵⁹ Thomasius 1688, p. 58, § 26.

⁶⁰ Thomasius 1688, p. 56–57, § 22.

On constate que la définition éclectique de la philosophie proposée par Thomasius résulte moins de choix positifs que d'une série d'exclusions, au terme desquelles il conserve le legs de l'antiquité (la sapience née de la lumière de la raison) et celui de l'humanisme (les arts libéraux), synthétisés dans la proposition ramiste. En effet, pour Thomasius, la 'sapience née de la lumière de la raison' correspond à la seule parmi les définitions antiques qui convienne à la philosophie au sens large, comme connaissance des choses divines et humaines (où l'on reconnaît la définition de Cicéron, *via* la référence aux Stoïciens et à Pythagore invoquée par Thomasius)⁶¹. Dans la définition de la philosophie que Thomasius énonce comme étant la sienne, on retrouve ces éléments, qu'il partage avec Ramus:

Iam definio *Philosophiam*, quod sit *habitus intellectualis instrumentalis ex lumine rationis Deum, creaturas & actiones hominum naturales & morales considerans, & in earum causas inquirens, in utilitatem generis humani.* (Je définis la Philosophie comme l'habitude intellectuelle instrumentale issue de la lumière de la raison qui considère Dieu, les créatures et les actions naturelles et morales des hommes et recherche leurs causes, pour l'utilité du genre humain)⁶².

Chez Ramus, Thomasius trouve l'ancrage cicéronien dans sa dimension inséparablement théorique et pratique, la décision d'ordonner la philosophie à l'utilité du genre humain, centrée sur un *habitus* dialectique fondé sur la lumière de la raison ou lumière naturelle et ordonné en premier lieu à la recherche des causes et des effets. Il précise ces éléments dans le chapitre 4 consacré à la prudence dans la pensée et dans le raisonnement, qui relève de la 'philosophie rationnelle' dans le sens de discursive (logique ou dialectique). Il est donc naturel que les Ramistes réapparaissent.

A tempore restaurationis bonarum literarum, poursuit Thomasius, in Germania potissimum, prae reliquis caput erexerunt Dialectica Scholasticorum, Philippi Melanchthonis, Petri Rami & Cartesianorum. ('Depuis le temps de la restauration des bonnes lettres se sont élevées, surtout en Allemagne, la dialectique des

⁶¹ Thomasius 1688, p. 57-58, § 24.

⁶² Thomasius 1688, p. 59, § 31.

Scolastiques, de Melanchthon, de Ramus et des Cartésiens')⁶³. Il définit chacune et énonce les points sur lesquels la logique ramiste diffère de celle de Melanchthon, sans ignorer que plusieurs ramistes ont publié des logiques Philippo-Ramistes – une analyse à laquelle renverra Budde⁶⁴. Thomasius rappelle enfin la définition de la logique par Ramus comme *ars bene disserendi* ('art de bien raisonner'), et les divisions de la logique en *inuentio & iudicium* communes à Cicéron et aux Ramistes⁶⁵.

Mais le ton change radicalement vis-à-vis des Ramistes, dans le chapitre 12, consacré à la communication de ses pensées à autrui, et en particulier à la transmission du savoir. Thomasius y expose les différentes méthodes d'enseignement, en tant qu'elles tiennent compte de la nature de l'enseignement, et de l'âge et des capacités des destinataires. Arrivé à la guestion du thème à traiter, dans le cas d'un thème simple et non composé, il critique l'emploi de la doctrine des causes, et en particulier son extension indue à la morale et au droit, alors que les anciens philosophes la réservaient à la métaphysique⁶⁶. Il s'agit d'étendre à l'exposition du droit la 'distribution par les causes' issue de la doctrine ramiste de l'invention, qui reprend les quatre causes exposées par Aristote dans la Physique et dans la Métaphysique - autrement dit, d'étendre à l'exposition de la philosophie pratique des catégories issues de la philosophie théorique. Des hommes excellents comme Grotius et Pufendorf ont nettoyé les écuries d'Augias de la confusion avec la morale introduite par les scolastiques, précise Thomasius 67: mais on ne saurait en dire autant de la confusion entre la métaphysique et le droit romain que Thomasius attribue aux Ramistes du siècle précédent, en particulier Matthaeus Wesenbecius (Mattheus van Wesenbeek, 1531–1586). À sa suite, elle s'est étendue parmi les non-Ramistes, au point qu'on n'y échappe plus⁶⁸.

⁶³ Thomasius 1688, p. 93, § 13.

⁶⁴ Thomasius 1688, p. 94-95, § 16.

⁶⁵ Thomasius 1688, p. 96-97, § 22-23.

⁶⁶ Thomasius 1688, p. 215, § 24.

⁶⁷ Thomasius 1688, p. 215, § 24–25.

⁶⁸ Thomasius 1688, p. 215–216, § 26 : 'Eadem confusio *Metaphysicae* cum *Iurisprudentia Romana* uidetur originem debere RAMISTIS superioris seculi potissimum WESENBECIO, post quem etiam Non-Ramistis haec causarum

Que Wesenbecius ait été ou non ramiste⁶⁹, ce que Thomasius dénonce ici est une dérive de type scolaire, contre laquelle il réitère et étend sa critique, dans les Cautelae circa praecognita iurisprudentiae (Halle, 1710). Rafael Ramis Barceló a montré l'importance de cet ouvrage, dans lequel Thomasius étend sa critique de l'emploi de la doctrine des quatre causes dans l'enseignement du droit et de la morale à celle de l'emploi des dichotomies et des tableaux dits ramistes 70. Selon R. Ramis Barceló. Thomasius marque une inflexion dans l'histoire du ramisme : il conclut le postramisme et inaugure la vision historique de la méthode ramiste⁷¹. Les *Cautelae* sont en effet à l'origine de *topoi* historiographiques sur le ramisme qui ont perduré jusque dans l'historiographie du XIX^e siècle (notamment chez Stintzing qui identifie comme ramistes les juristes allemands répondant à ces critères)⁷² – à savoir : l'analyse du droit à partir de quatre causes, et l'usage des dichotomies dans l'exposition des disciplines. Brucker s'en souviendra.

Dès l'Introductio ad philosophiam aulicam, Thomasius énonce donc des éléments précis de connaissance de la doctrine ramiste, dans laquelle il opère clairement un tri, autant chez Ramus que chez les Ramistes. Les Ramistes sont clairement ses interlocuteurs privilégiés parmi les modernes ; il partage leur définition encyclopédique de la philosophie, et la 'liberté de penser' de Ramus qui a secoué le joug aristotélicien – conditions de possibilité de sa conception moderne de l'éclectisme. Mais ce qui pourrait faire de Thomasius un postramiste et de Ramus un précurseur de l'éclectisme moderne s'arrête là : en rejetant le zèle à ses yeux excessif de Ramus pour la vérité au nom d'une prudence toute politique, Thomasius confirme que son propre éclectisme est d'une autre nature que celui de Ramus. Enfin, son refus d'étendre à l'exposition du droit la 'distribution par les causes', puis son rejet des

methodus egregie placuit, ita ut hodie communi Academiarum errore pro ICto non habeatur, qui thema aliquod per illa quatuor genera causarum summo cum eiusdem cruciatu non fustiget. Neque sperandum facile est, ut hac parte sanetur Iurisprudentia Romana, postquam illi, qui optima quaeque in *Wesenbecio* ut *errores* perstringunt, in his ineptiis Wesenbecium superare omni studio laborant'.

⁶⁹ Eisenhart 1897.

⁷⁰ Ramis Barceló 2015, p. 35.

⁷¹ Ramis Barceló 2015, p. 13, 34, 221.

⁷² Ramis Barceló 2015, p. 214.

dichotomies, ouvrent la voie à une interprétation très négative de la méthode ramiste d'enseignement dans l'historiographie philosophique.

3. La nouveauté de la philosophie ramiste selon Franz Budde

À Iéna, des chercheurs dont fait partie Brucker se sont regroupés autour de Johann Franz Budde (1667–1729), un collègue de Thomasius qui pratique un piétisme anti-philosophique et éclectique⁷³. Il est l'auteur de plusieurs manuels d'histoire de la philosophie qui visent à concurrencer ceux rédigés par les wolfiens. Sa *Philosophia instrumentalis* (1731), publiée à titre posthume en 1731, est accompagnée d'un *Compendium historiae philosophiae* que son préfacier, Johann Georg Walch, recommande en disant que Budde ne s'est pas limité à un simple inventaire, comme l'avaient fait les historiens précédents, mais qu'il s'est attaché à montrer *integrum systema* ('le système entier') de chaque philosophie⁷⁴. Le commentaire de Lucien Braun est très éclairant sur ce point:

Cette idée est, en effet, remarquable. Aucun historien n'a tenu jusqu'à présent un tel propos, et ne pouvait le tenir. C'est l'idée d'une nature même des choses, l'idée de système naturel, qui permet une relecture dans laquelle les philosophies particulières pourront apparaître comme présentant ellesmêmes une structure, plus ou moins différente d'ailleurs de la structure 'naturelle'. Ces articulations, ce seront les structures 'historiques' qu'aura à connaître la nouvelle histoire de la philosophie. Il faudra apprendre à les démontrer, et à voir comment s'y tiennent enchevêtrées l'erreur et la vérité⁷⁵.

C'est l'adoption de la philosophie éclectique, sur laquelle – conformément à l'ordre énoncé par Vossius – il conclut le *Compendium* (à partir du paragraphe 41, chapitre 6), après avoir traité de la

 $^{^{73}}$ Longo 1979b, p. 373, 384 ; Braun 1973, p. 97 : 'Mais l'expérience dont parle Budde n'est plus celle, mondaine et juridique, de Thomasius : elle est religieuse et morale'.

⁷⁴ Walch 1731, p. *15.

⁷⁵ Braun 1973, p. 98–99.

philosophie des *recentiores* et des philosophies extra-européennes (surtout l'Inde et la Chine), qui autorise Budde à se prononcer ainsi sur l'histoire de la philosophie : le digne éclectique est celui qui contemple les choses elles-mêmes et en tire des principes en fonction desquels il choisit ce qui concorde et rejette ce qui ne concorde pas avec eux⁷⁶. L. Braun ne manque pas de relever 'l'ambiguïté de l'expression' de 'nature des choses' qui semble ici 'aller de soi' ⁷⁷. Il faut attendre Brucker pour qu'elle trouve 'l'histoire de la philosophie qui en [fera] son principe de lecture' ⁷⁸.

Après avoir divisé son Historiae philosophicae succincta delineatio en philosophie des Hébreux, philosophie des barbares, philosophie grecque et philosophie du Moyen Âge arabo-scolastique, Budde poursuit son exposé par la philosophie des recentiores, qu'il fait débuter, comme ses prédécesseurs, avec 'la renaissance des bonnes lettres' (renascentibus nimirum bonis literis), et dont il attribue la nouveauté (longe alia quoque coepit esse philosophiae facies), comme Thomasius, au fait qu'elle a secoué le joug scolastique (uiris doctis certatim scholasticae philosophiae iugum excutientibus), par diverses voies. Il divise en conséquence les différentes manières de philosopher des recentiores, selon qu'ils se sont limités à critiquer la scolastique sans lui substituer une philosophie nouvelle, qu'ils ont restauré une secte ancienne, ou qu'ils ont construit une nouvelle philosophie⁷⁹. La dernière catégorie est inaugurée par Raymond Lulle, que Budde situe au XIVe siècle, dont la peculiaris [...] philosophia ('la philosophie particulière') vise plus l'abondance du discours que l'acquisition de la connaissance des choses elles-mêmes, selon les critères de Budde⁸⁰.

Il distingue de lui le XVI^e siècle, pour la rupture bien plus tonitruante de Ramus avec Aristote, contemporaine de celles de Patrizi et de Telesio en Italie⁸¹. Mais il est clair que, pour lui, *noua lux philosophiae* ('une nouvelle lumière') s'est élevée en philosophie seulement au XVII^e siècle, avec Bacon (il suit

⁷⁶ Budde 1731, p. 537, § 43.

⁷⁷ Braun 1973, p. 98.

⁷⁸ Braun 1973, p. 99. Pour la mise en œuvre de ce principe par Brucker (sur Platon), voir Neschke 1992.

⁷⁹ Budde 1731, p. 365, § 1.

⁸⁰ Budde 1731, p. 395, § 8.

⁸¹ Budde 1731, p. 395–397, § 8−9.

Gassendi pour la séquence Lulle-Ramus-Bacon-Descartes)⁸². Les véritables sages sont pour lui les philosophes 'éclectiques', au nombre desquels il compte tous les fondateurs de sectes, en tant qu'ils ont réuni en une nouvelle philosophie des éléments choisis dans les précédentes : Descartes et Grotius, dans la lignée de Socrate, Platon, Pythagore, Aristote et Zénon⁸³. On comprend 1) que l'éclectisme se définit à l'intérieur du sectarisme ; 2) qu'il est peut-être pour Budde la seule attitude véritablement philosophique, telle qu'elle prend corps successivement dans l'histoire ; et que Ramus n'en fait pas partie.

Budde consacre un exposé succinct à Ramus qu'il accompagne de copieuses notes où l'on trouve ses sources et des indications de lecture. Il décrit très justement les efforts de Ramus pour évaluer l'usage de la philosophie et surtout de la logique à l'aune de l'éloquence, que l'on trouve dans les Dialecticae institutiones et les Scholarum dialecticarum libri XX, où Ramus expose la dialectique différemment des philosophes précédents et critique Aristote. Il indique des sources d'information sur sa logique (Gassendi et Johann Georg Walch), évoque ses biographes, énumère ses ennemis et ses défenseurs en France et les disputes qu'il a suscitées dans les universités françaises (rapportées par Launoy et Du Boulay) et allemandes (Walch), où son principal adversaire fut Cornelius Martini⁸⁴. Selon lui, Ramus et Melanchthon s'accordent en ce qu'ils ont présenté la philosophie sous un aspect plus agréable par sa conjonction avec les arts libéraux⁸⁵. Pour leurs différences, il renvoie au passage de Thomasius précédemment cité, et prononce le verdict final dans une note : des auteurs plus récents ont mieux réussi que Ramus et ses disciples à réformer la logique. Il s'agit de Descartes et de sa nou-

⁸² Budde 1731, p. 409, § 13; Gassendi 1658, p. 56a-66b.

⁸³ Budde 1731, p. 534, § 42 : 'Oritur hinc *eclectica philosophiandi ratio*, sola sapienti uiro digna [...]'. Son origine est Potamos d'Alexandrie. Budde 1731, p. 534–535, § 42 : 'Hanc cordatissimus quisque sectatus est & etiamnum sectatur, immo omnes sectarum conditores fuerunt eclectici. Namque seligentes ex aliorum sententiis, quas optimas duxerunt, easque inter se colligantes, nouum philosophiae constituerunt corpus, quod si quidam in omnibus amplectantur, sectae hinc oriuntur. Sic Socrates, Plato, Pythagoras, Aristoteles, Zeno, Cartesius, Grotius, ceterique recte pro eclecticis habentur'.

⁸⁴ Budde 1731, p. 398-401, § 10.

⁸⁵ Budde 1731, p. 401, § 11.

velle logique ⁸⁶. Budde poursuit sur l'histoire de la logique après Descartes, chez Malebranche, Arnaud et Locke.

Bien que Budde ne motive pas ses jugements, on comprend que, pour lui, Ramus innove par sa rupture tonitruante avec Aristote, sans pour autant mériter le statut de philosophe éclectique, malgré sa qualité de fondateur de secte, car sa nouvelle philosophie s'est limitée à unir la logique à l'éloquence, sans parvenir à la réformer, comme l'a fait Descartes. Chez Budde comme chez Thomasius, Descartes et surtout Bacon font de Ramus un *outsider*, à l'aune d'une conception de la philosophie qui ne sera clairement formulée que par Brucker.

4. Ramus éclectique chez Heumann et Brucker

Christoph August Heumann (1681–1764) fait en revanche de Ramus le premier parmi les éclectiques. Cet historien de la philosophie proche de Brucker a créé une revue destinée à faire collaborer les savants intéressés par l'histoire de la philosophie, les *Acta philosophorum*, qui ont paru de 1715 à 1727⁸⁷. Il considère la philosophie comme un savoir raisonnable, utile à l'homme et à son bonheur, et les éclectiques comme les représentants typiques de la philosophie moderne⁸⁸. Parmi eux, certains furent des fondateurs d'écoles, alors que d'autres voulurent que leurs disciples demeurassent éclectiques. Heumann interprète la diffusion de l'éclectisme comme le signe de la supériorité de la philosophie moderne⁸⁹. Dans son 'Eintheilung der Historiae philosophicae', il écrit :

Unter denen Eclecticis stehet Petrus Ramus oben an / weil er diß Eiß zu allererst gebrochen hat. Sint derselben Zeit hat die Eclectische Philosophie sich immer gereget / biß sie endlich zu unsern glückseligen Zeiten die Oberhand bekommen hat ⁹⁰.

⁸⁶ Budde 1731, p. 402, § 11.

⁸⁷ Longo 1979c, p. 439.

⁸⁸ Braun 1973, p. 132.

⁸⁹ Braun 1973, p. 143.

⁹⁰ Heumann 1715, p. 471, § 15. Je dois cette référence à Mario Meliadò que je remercie.

Pour Heumann, le geste de Ramus s'est révélé si déterminant pour l'évolution ultérieure de la philosophie qu'il a fait de lui le premier des éclectiques. Brucker lui emboîtera le pas.

Ramus fait l'objet de longs développements dans deux ouvrages de Jakob Brucker (1696–1770) : les Kurtze Fragen (1731–1737) et la monumentale Historia critica philosophiae (1742–1744) 'que tout le XVIII^e siècle adoptera' ⁹¹. Dans les Kurtze Fragen, il imite Heinsius qui avait présenté l'histoire ecclésiastique sous forme de questions et de réponses, en appliquant la formule à l'histoire de la philosophie, accomplissant ainsi le vœu formulé par Heumann dans les Acta philosophorum :

Es is nemlich das Haupt-Werck und der nöthigste Innhalt der Philosophischen Historie von Anfang der Welt biß auf Christi Geburt in Frag und Antwort nach Hübnerischer Methode eingefasset, und alles darinnen begriffen worden, was ein junger Mensch [...] zu wissen nöthig hat ⁹².

Brucker divise l'histoire en deux grandes périodes : du commencement du monde à la naissance du Christ, et de la naissance du Christ 'biß auf unsere Zeiten'. La division de la seconde période correspond à la Réforme et porte du XVIe au XVIII siècle. Son importance vient de ce qu'aux yeux de Brucker, le destin de la philosophie a plus changé en deux siècles que depuis la naissance du Christ, quant au nombre des philosophes et à l'amélioration de la philosophie elle-même 3. Il se contentera d'observer les changements dans la philosophie 'in den neuern Zeiten' et de noter ce qu'il y a de plus important pour son histoire 4. Ramus y occupe une place importante, puisqu'il apparaît comme le seul qui ait amélioré la 'philosophie rationnelle' (la logique) après la Réforme religieuse 5. À la question 'Wer hat sich dann nach der *Reformation* der Religion an die Vernunfft-Lehre gemacht, sie zu verbes-

⁹¹ Braun 1973, p. 121.

⁹² Brucker 1731-1737, I, 'Vorrede', p. *24.

⁹³ Brucker 1731–1737, VI, p. 59.

⁹⁴ Brucker 1731–1737, VI, p. 60.

⁹⁵ Brucker 1731–1737, VII, p. 644–645. Il faut mentionner en outre une brève apparition de Ramus à propos de l'importance du ramisme dans les universités allemandes (Brucker 1731–1737, VI, p. 306–307), et beaucoup plus loin, à propos des tentatives de syncrétisme entre Ramus et Melanchthon (Brucker 1731–1737, VI, p. 1289–1290).

sern ?'96, Brucker répond en effet : Ramus pour le XVIc siècle, les Cartésiens pour le XVIIc siècle et Locke pour le XVIIIc siècle. 'Im Sec. XVI machte PETRUS RAMUS ein grosses Aufsehen mit seiner Veränderung in der Dialectic, dieweil die Sache endlich zu einer zimlich lange daurenden Secte ausschlug' 97.

Dans l'Historia critica, Ramus sera seul à faire l'objet d'une analyse, parce que, expliquera Brucker, même si d'autres auteurs du XVI^c siècle ont contribué à l'amélioration de la philosophie rationnelle, ils sont restés dans la logique sectaire. Il précisera que Ramus l'emporte sur toutes les tentatives précédentes de réforme de la dialectique (Valla, Agricola, Nizolius, Vives), en ce qu'il a réalisé ce que les autres se sont contentés d'appeler de leurs vœux⁹⁸. Il ne cite du reste que Jacopo Acontius, avant Bacon, uerus eclecticae philosophiae parens ('le vrai père de la philosophie éclectique')⁹⁹. Enfin, il est remarquable que Brucker considère aussi Ramus en tant qu'historien de la dialectique, même si, à ses yeux, il s'agit plus d'une histoire littéraire que philosophique, qui ne relève donc pas du traitement de l'Historia critica philosophiae¹⁰⁰.

Pour revenir aux *Kurtze Fragen*, le chapitre 3 répond à la question 'Was ist dann von PETRO RAMO zu mercken'?; le chapitre 4 répond en neuf points à la question 'Was suchte dann *Ramus* in der *Logic* zu ändern und zu bessern'?; le chapitre 5, à celle demandant 'Was für Schicksale aber hatte diese *Ramistische Dialectic'*? Or, dans le chapitre 6, à la question 'Ist im *Sec. XVII*. mit der *Reformation* der Vernunfft-Lehre nicht besser ergangen'? Brucker répond 'Ja' ¹⁰¹. Le verdict de l'histoire est sans appel pour Ramus et pour le XVI^e siècle...

Dans l'Historia critica philosophiae, Brucker ajoute à sa division générale de l'histoire de la philosophie une troisième période dont relève Ramus. Elle comprend l'histoire de la philosophie moderne, 'de la renaissance des lettres en occident à notre

⁹⁶ Brucker 1731–1737, VII, p. 644–645.

⁹⁷ Brucker 1731–1737, VII, p. 645.

⁹⁸ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 548, § 2; 575, § 9.

⁹⁹ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 585, § 13 [12]. Pour l'expression, voir Brucker 1742–1744, IV/2, p. 9, § 4.

¹⁰⁰ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 545, § 1.

¹⁰¹ Brucker 1731–1737, VII, p. 690.

temps' (a tempore resuscitatarum in Occidente literarum ad nostra tempora) (le début du XVIII^e siècle). Il ne la divise pas chronologiquement, mais comme Budde, selon les diverses manières de faire la réforme de la philosophie, en deux parties: philosophie sectaire et philosophie éclectique ¹⁰². C'est dans la seconde qu'il classe Ramus, en qualité de philosophe éclectique. Elle se divise à son tour entre les philosophes qui ont tenté une réforme éclectique de toute la philosophie, (Bruno, Cardan, Bacon, Hobbes, Descartes, Leibniz, C. Thomasius), ou une réforme de la philosophie dans l'une de ses parties (logique, physique, métaphysique, éthique, politique). Le troisième livre décrit la philosophie non européenne (philosophia exotica). Ramus apparaît dans la deuxième partie, comme réformateur de la philosophia rationalis (logique).

L'Historia critica suit le même plan d'ensemble que les Kurtze Fragen pour la présentation de Ramus, avec une exposition plus systématique, plus développée, et dans un style moins familier, moins clairement pédagogique. Brucker intègre dans le corps du texte les notes qui étaient très développées dans les Kurtze Fragen, sur le modèle de Bayle et Budde. Pour la commodité de l'exposé, je reprendrai seulement les grands points de sa lecture de Ramus, en me bornant à signaler les variations les plus notables avec les Kurtze Fragen.

Brucker se penche d'abord sur la vie de l'auteur, selon un schéma qu'il suit constamment dans l'*Historia critica*. Il reprend toutes les sources biographiques précédentes sur Ramus et les discute, en faisant prévaloir le témoignage de Ramus lui-même sur celui de ses biographes. Il démonte les fausses allégations (Ramus autodidacte), mais accorde un crédit inconditionnel à certaines sources dont on sait maintenant qu'elles sont en partie indirectes (notamment Freige). Il réitère la critique de l'imprudence de Ramus que l'on trouvait déjà chez Thomasius 103 et, dans les *Kurtze Fragen*, sous une forme beaucoup plus directe : la leçon que fait Descartes à Regius aurait été salutaire à Ramus ! Il compare et pèse les témoignages sur l'affaire du procès et attribue la mort de Ramus à la jalousie de Charpentier. Sa conclusion est élogieuse : Ramus est digne de la louange et du respect de ceux qui

¹⁰² Longo 1979d, p. 565-566.

¹⁰³ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 552, § 4.

ne rougissent pas de philosopher ; il faut lire ses livres et y faire référence.

Je me concentrerai sur les *Observationes de dialecticae reformatione a Ramo suscepta* ('Observations sur la réforme de la dialectique entreprise par Ramus') en neuf points, légèrement différents des *Kurtze Fragen*. Elles reposent sur une source principale, les *Aristotelicae animaduersiones* (la partie élenchtique de la philosophie de Ramus) et les *Dialecticae institutiones* (ses institutions dialectiques proprement dites), dans l'édition de Paris de 1548 ¹⁰⁴. On avait appris dans les *Kurtze Fragen* que Brucker possédait une édition parisienne des *Aristotelicae animaduersiones* de 1548 dont il était très fier ¹⁰⁵, alors que dans l'*Historia critica*, il se contente de signaler que c'est une bonne édition et que c'est celle qu'il utilise ¹⁰⁶. Ses autres sources sont indirectes (Bayle, Launoy, des historiens de la logique essentiellement) ¹⁰⁷.

Dans la première observation, commune aux deux ouvrages, Brucker reprend un récit autobiographique de Ramus (cité par tous ses biographes), tiré du livre IV des *Aristotelicae animaduersiones*. Dans les *Kurtze Fragen*, il s'étonnait en note que ceux qui ont écrit l'histoire de Ramus ne se soient pas aperçus qu'il y avait là en fait 'der Schlüssel zu der gantzen Historie' ('la clef de toute l'histoire') ¹⁰⁸. Il s'agit du récit que fait Ramus de ses doutes sur la formation philosophique qu'il a reçue *in rebus logicas*, qui ne l'ont pas rendu plus sage (*sapientior*) – on perçoit l'écho du *De suis ipsius et multorum* ignorantia de Pétrarque – et a suscité sa conversion à Platon ¹⁰⁹. Ce récit a deux fonctions, selon Brucker : a) il permet de répondre aux questions de savoir si Ramus était un autodidacte, un plagiaire, s'il a emprunté à Agricola, et si sa dialectique est stoïcienne ou plato-

 $^{^{104}}$ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 558, § 6, note u. Cette édition augmentée par rapport à l'originale de 1543 qui avait valu à Ramus l'interdiction, est alors en 'vingt livres'. Elle correspond au N° 21 ou 22 dans l'inventaire de Ong 1958b, p. 58–59.

¹⁰⁵ Brucker 1731–1737, VII, p. 658, note i : 'Ich besitze von den *Animaduersionibus Aristotelicis* eine gar schöne Pariser Edition von 1548 [...]'.

¹⁰⁶ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 551, § 4, note h : 'Paris 1548. qua editione perquam nitida nos utimur [...]'.

¹⁰⁷ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 553, § 5, note l.

¹⁰⁸ Brucker 1731–1737, VII, p. 675, note ggg.

¹⁰⁹ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 566, § 9; Pétrarque 2000, p. 154–157.

nicienne, et b) il confère à Ramus le droit d'être mis au nombre des philosophes éclectiques. Les deux choses sont étroitement liées, l'éclectisme de Ramus le lavant des accusations d'emprunts ou de plagiat, et dépassionnant par la même occasion la lecture de l'histoire de la philosophie.

De fait, Brucker n'a jamais considéré comme un problème le fait que Ramus ait conservé certains éléments aristotéliciens ¹¹⁰. Il répond aux critiques qu'il a supprimé de la logique beaucoup d'éléments aristotéliciens inutiles et ajouté nombre d'éléments tirés d'exemples des anciens. Quant à la critique de plagiat, Brucker l'a remplacée par un questionnement sur les sources de la dialectique ramiste : Platon, les Stoïciens pour les axiomes (mais il les critique autant qu'Aristote pour les cavillations et les subtilités), et les orateurs ¹¹¹. Le philosophe éclectique qu'est Ramus peut tout autant chercher son bien chez Aristote que chez les autres auteurs anciens. Dans l'*Historia critica*, Brucker conclut :

Maxime autem memorabile ex hoc loco est, assertam primo dubitationem philosophicam, et euersa eius ope auctoritatis et antiquitatis scholaeque praeiudicia uiam ipsi parauisse, ut ex ueterum obseruationibus, ea sibi eligeret, quae inueniendi, iudicandique facultatem iuuare posse crederet, quibus usus nouam ipse uiam ingredi posset. Iure itaque suo eclectici philosophi nomen sibi uindicat Ramus, qua libertatis cupiditate inductus iam quid porro in reformatione Dialecticae susceperit, ennarrandum est. (Le plus mémorable dans ce passage est qu'après avoir affirmé son doute philosophique et s'en être servi pour renverser les préjugée de l'autorité et de l'école antique, il a préparé sa voie pour choisir, parmi les observations des anciens, celles qu'il pensait capables d'aider la faculté d'invention et de jugement, dont l'usage lui permît d'entrer dans une voie nouvelle. C'est pourquoi Ramus mérite de plein droit le nom de philosophe éclectique; maintenant, il faut poursuivre, en rapportant en détail ce qu'il a entrepris pour réformer la dialectique, poussé par un désir passionné de liberté) 112.

 $^{^{110}}$ La manchette du point VI de l'*Historia critica* (Brucker 1742–1744, IV/2, p. 573, § 9) dit : 'Multa in dialectica Rami ex Aristotelis seruata, multa addita'.

¹¹¹ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 574, § 9; Brucker 1731–1737, VII, p. 672.

¹¹² Brucker 1742–1744, IV/2, p. 568, § 9.

Cette déclaration est sans équivalent dans les Kurtze Fragen. Brucker la réitère clairement, non sans avoir préalablement exposé la partie élenchtique des conseils de Ramus pour réformer la dialectique 113 et sa critique de l'authenticité des livres d'Aristote 114, et appelé de ses vœux une histoire comparée des critiques que Valla, Agricola, Nizolius, Ramus, Patrizi et Gassendi ont adressées à Aristote, qui serait selon lui d'une grande utilité pratique 115. La manchette indique : Scopus Rami eclecticus. Brucker donne raison à Ramus d'avoir rejeté le joug d'Aristote et les altercations inutiles dans les écoles qui ôtaient sa force à la dialectique, et d'avoir permis la lumière actuelle de la philosophie éclectique. Nam non scholae, sed uitae philosophandum esse, ipsa nos philosophiae indoles, et ratio congenita homini docet. ('Car il faut philosopher non pour l'école, mais pour la vie, la nature même de la philosophie et la raison née avec l'homme nous l'enseignent') 116.

Brucker présente le point suivant, qui est un résumé de la dialectique ramiste, comme le moyen mis en œuvre par Ramus pour réaliser cet objectif. On reconnaît le traitement des philosophies propre à Brucker, décomposées en une série de propositions. Dans le cas de Ramus, le travail est déjà fait, puisqu'il suffit à Brucker de reprendre l'ordre de présentation de la partie 'thétique' de sa philosophie (celle des manuels, distincte de la partie élenchtique, dont le style lui plaît tant). L'exposé de Brucker, tout en restant un bon résumé de la philosophie de Ramus, est bien inférieur à celui de Gassendi, car il supprime les exemples tirés par Ramus des orateurs et des poètes qui contribuaient très utilement à la compréhension des règles de l'art¹¹⁷. Mais il

¹¹³ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 568–570, § 9.

¹¹⁴ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 570, § 9. Sur la question de la critique de l'authenticité des livres d'Aristote, Brucker adopte une attitude différente dans les deux ouvrages. Dans les *Kurtze Fragen*, on est sur le mode de l'excuse : Ramus ne croyait pas qu'un tel désordre pût être celui d'Aristote, il ne voulait pas être celui qui aurait réformé un philosophe aussi connu ; il a pensé que la *Dialectique* n'était pas d'Aristote, ainsi que d'autres œuvres. Dans l'*Historia critica*, il se contente de constater que Ramus a porté là un coup mortel à la cause péripatéticienne.

¹¹⁵ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 570, § 9; Brucker 1731–1737, VII, p. 675–676, note hhh.

¹¹⁶ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 570–571, § 9.

¹¹⁷ Gassendi 1658, p. 59a-62b.

facilite le jugement : His uero omnibus rite ponderatis non difficile est de dialectica reformatione Rami sententiam ferre aequam et ueram. ('Tout cela bien pesé, il n'est pas difficile de porter un jugement équitable et vrai sur la réforme de la dialectique par Ramus')¹¹⁸.

Brucker conclut donc son exposé sur la dialectique de Ramus par un jugement critique, dispensant successivement l'éloge et le blâme, selon les règles de la rhétorique épidéictique qu'il met au service de l'historien. Il faut beaucoup louer Ramus d'avoir ramené cet art noble à l'usage du forum et de la vie, loin des spéculations inutiles, et ne lui reprocher ni ses argumentations soigneuses et ordonnées, ni son enseignement sur l'argumentation des anciens. En revanche, il mérite grandement le blâme pour la fascination exercée sur lui par son préjugé en faveur de l'antiquité (antiquitatis praeiudicio [...] fascinatus), alors même qu'il avait récusé Aristote. Car il s'est laissé séduire par le nom de 'dialectique', au point de réduire toute la science du raisonnement à une technique unique d'argumentation (ad unum disserendi artificium omnem ratiocinandi scientiam retulerit). Faut-il comprendre que Brucker maintient la distinction aristotélicienne entre logique de la vérité et logique du probable, contre l'unité de la dialectique ? C'est en tout cas ce qui fait que la dialectique ramiste a été incapable de remplir sa fonction : réformer l'éntendement' (intellectus). Il faut aussi reprocher fortement à Ramus d'en être resté à l'écorce de la méthode et d'avoir voulu y plier l'intelligence ; les dichotomies et la méthode causale en sont l'exemple encore en vigueur au temps de Brucker; on reconnaît ici la critique initiée par Thomasius. Enfin, si Ramus n'avait pas rendu les règles de sa méthode universelles, comme un cothurne étroit auquel tout devait s'adapter, on aurait moins à lui reprocher 119.

La balance penche fortement du côté du blâme, et le jugement de Bacon – que Brucker considère comme mesuré et véridique – ne fait qu'aggraver le cas de Ramus. Bacon juge en effet qu'il a mieux mérité en rénovant les excellentes règles issues d'Aristote καθόλου πρῶτον, κατὰ παντός, καθ'αὐτό (qui garantissent la scientificité des énoncés), qu'en imposant sa méthode

¹¹⁸ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 574, § 9.

¹¹⁹ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 574–575, § 9.

unique et ses dichotomies. Il ne lui épargne pas les insinuations perfides, et finit par reconnaître du bout des lèvres l'utilité de ce qu'il considère comme une simple 'tentative' (conatus) 120. De son côté, Brucker, fidèle à l'impartialité de l'historien, renvoie le lecteur à d'autres jugements sur Ramus pour lui permettre la comparaison, et il conclut sur les seuls aspects positifs : Ramus a bien mérité de la philosophie parce qu'il a fait ce qu'Agricola, Valla, Nizolius, Vives ont tenté en vain, rejeter le joug sectaire. [E]t rarissimo exemplo libertatem philosophandi sanguine suo confirmauit, merito inter martyres philosophicos numerandus ('Il a donné un rare exemple de liberté de philosopher, confirmé par son sang, et il mérite d'être compté au nombre des martyrs philosophiques'): Il érige ainsi une statue à Ramus comme martyr de la philosophie, et non comme martyr de la religion car, il faut le noter, il ne mélange pas les genres 121. Enfin, Ramus se fût-il borné à donner l'exemple à d'autres savants dans l'université de Paris pour l'imiter dans d'autres disciplines, il était digne que son nom et sa mémoire restassent dans les annales philosophiques, et que la postérité ne fût pas ingrate à son endroit 122. Néanmoins, le long développement consacré ensuite par Brucker au destin de la dialectique ramiste après la mort de l'auteur confirme le bilan négatif qu'il tire de l'entreprise ramiste 123.

Brucker traite surtout de l'espace germanique et attribue l'expansion du ramisme, y compris chez les Aristotéliciens, à la connaissance des lettres dont fit preuve Ramus et à son utilité

¹²⁰ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 575, § 9, citant Bacon: 'Veruntamen nescio quo fato fit, ut humanis, sicut saepius fingunt poëtae, rebus pretiosissimis semper adhibeantur perniciosissimi quique custodes. [...] Conatum nihilo secius Rami in hac parte utilem fuisse non inficiamur'.

¹²¹ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 575, § 9.

¹²² Brucker 1742–1744, IV/2, p. 575, § 9.

¹²³ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 576–581, § 10. Talon († 1562) n'a pas survécu à Ramus, contrairement à ce que semble croire Brucker : 'Et superstite quidem Ramo Audomarus Talaeus, uir doctus et eloquens, cui cum Ramo fraterna intercesserat necessitas, ex disciplina Ramea formatus eam propagare inter Gallos non sine sudore conatus est'. Et Brucker renvoie à l'*Academia* dont il pouvait lire la préface chez Launoy. Brucker 1742–1744, IV/2, p. 576, § 10. Les œuvres de Talon ont été rassemblées dans plusieurs recueils et publiés à Bâle en 1575 (Ong 1958b, p. 487–488, N° 753) et 1576 (Ong 1958b, p. 488, N° 754) par Ioannes Thomas Freigius ; à Francfort en 1583 (Ong 1958b, p. 486–487, N° 752), et encore à Bâle en 1584 (Ong 1958b, p. 485–486, N° 751).

pour l'interprétation et l'imitation des anciens. C'est le Ramus humaniste, commentateur de Cicéron et de Virgile, qui est ici de nouveau salué par Brucker; il fait état de la pénétration du ramisme dans les écoles publiques et des oppositions organisées dans certaines universités allemandes. Il donne des références au lecteur intéressé par l'expansion de la dialectique ramiste en Europe et chez les juristes. Il énumère ensuite les adversaires de Ramus 124 et les Ramistes mixtes et syncrétistes: Philippo-Ramistes, Semi-Ramistes, Aristotélico-Ramistes, qui ne firent qu'amplifier le mal (malum reddiderunt deterius) 125. Le résultat est le mépris dans lequel est tombée la doctrine ramiste, et dans plusieurs écoles, le retour de la logique aristotélicienne 126. Brucker conclut sur l'oubli de la dialectique ramiste, supplantée par Descartes : Ramea dialectica tandem obliuione sepulta est, nec aliter hodie eius memoria uiget, nisi in historia philosophica ('La dialectique ramiste a fini par être enfouie dans l'oubli, et sa mémoire ne subsiste plus aujourd'hui que dans l'histoire philosophique') 127. Une des fonctions de l'histoire philosophique est ainsi d'arracher à l'oubli des pans de l'histoire de la raison devenus inutiles et des acteurs dont elle consacre l'entreprise, tout en condamnant ses résultats. Pour l'histoire critique de la philosophie, il reste de Ramus un humaniste commentateur de textes, martyr de la liberté de philosopher, dont l'entreprise a été anéantie par la secte qu'il avait lui-même créée.

Brucker impressionne par l'ampleur de sa vision, son souci d'exhaustivité et de clarté, l'importance qu'il accorde à l'entreprise philosophique de Ramus et à la singularité de son style. Mais il faut reconnaître que le statut de philosophe éclectique qu'il accorde à Ramus ne l'empêche pas de condamner sa doctrine, bien avant les dérives du ramisme, préparant ainsi le terrain à l'historiographie suivante.

Au terme de la réflexion, on est frappé par le caractère ambivalent de l'image de Ramus et du ramisme, dans une historiographie qui met l'inventaire du passé au service de la raison

¹²⁴ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 581–583, § 11.

¹²⁵ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 583–585, § 12.

¹²⁶ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 584, § 12.

¹²⁷ Brucker 1742–1744, IV/2, p. 585, § 12.

moderne. On constate que, dans l'historiographie éclectique, le statut de forerunner s'accompagne invariablement pour Ramus de celui d'outsider. Il est reconnu unanimement comme forerunner pour sa rupture avec Aristote par Thomasius, Budde, Heumann et Brucker. Le ramisme lui-même assume un aspect positif, par sa définition encyclopédique de la philosophie que Ramus appelait sa technologia, contre la conception étroite des scolastiques, qui élargit le champ de la philosophie, peut-être en direction de l'encyclopédisme du XVIII^e siècle. Mais cet aspect, mis en avant par Horn et Thomasius, n'est repris ni par Budde, ni par Brucker. Il faut peut-être voir là une forme de concurrence entre Bacon et Descartes comme prescripteurs, en matière de définition du domaine de la philosophie. Ramus apparaît comme un outsider pour des raisons diverses selon les auteurs : pour Thomasius et Brucker, semble-t-il en raison de leurs conceptions très différentes de l'éclectisme moderne. Thomasius ne peut accepter le caractère qu'il juge excessif du zèle de Ramus pour la liberté, en raison de la nature de son propre éclectisme, qui n'envisage la liberté de penser que dans les limites tolérées par la société et les institutions. À cet égard, l'éclectisme moderne de Thomasius a une fonction semblable à celle de l'éclectisme chrétien de Horn, comme compromis acceptable entre philosophie chrétienne et philosophie païenne, amour de la vérité et rempart contre la dérive sceptique. Brucker assume au contraire le 'doute philosophique' de Ramus dans son caractère extrême et ses conséquences éclectiques, peutêtre en raison d'une représentation de la fonction du doute philosophique plus proche de celle de Descartes. Ramus est donc bien pour lui éclectique au sens moderne du terme, puisqu'il a rejeté le joug sectaire aristotélicien; en revanche, il a péché par inconséquence, en ne faisant le travail qu'à moitié, puisqu'il n'a rejeté le préjugé aristotélicien que pour mieux tomber dans un autre, celui, platonicien, de la dialectique, des dichotomies et de l'universalité de la méthode. Quant à la secte créée par Ramus, le ramisme, elle a largement renié l'éclectisme par le syncrétisme qui en est la négation. Le fait que le syncrétisme ramiste ait été majoritairement aristotélicien a largement contribué à rendre la démarche initiale de Ramus illisible pour l'historiographie ultérieure.

Bibliographie

- Pierre Bayle (1740), 'Ramus (Pierre)', dans Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*. Cinquième édition, revue, corrigée, et augmentée, éd. M. Bohm, IV: *Q*–*Z*, Amsterdam et al.: P. Brunel et al. (repr. Genève: Slatkine, 1995), p. 25–31.
- André-François Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, rév. F. Markovits & Ch. Frémont, 2 vols, Dijon : Editions universitaires de Dijon, 2009 (Corpus des œuvres de philosophie en langue française) (première édition de 1737).
- L. Braun (1973), Histoire de l'histoire de la philosophie, Paris : Ophrys.
- Johann Jacob Brucker (1731–1737), Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie, 7 vols & Appendix, Ulm: D. Bartholomäi & Sohn.
- -, (1742–1744), Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 4 vols, Lipsiae: B. Ch. Breitkopfus/ Weidemannus & Reichius.
- Johann Franz Budde (1731), Compendium historiae philosophicae, obseruationibus illustratum, éd. I. G. Walch, Halae Saxonum: Orphanotrophium.
- Cicéron, *De l'orateur*, 3 vols, éd. et trad. E. Courbaud & H. Bornecque, Paris : Les Belles Lettres, 1922–1930 (Collection des Universités de France).
- -, Traité des lois, éd. et trad. G. de Plinval, Paris : Les Belles Lettres, 1959 (Collection des Universités de France).
- M. Ciliberto (2005), 'Tra "mondo storico" e "mondo storiografico" ', dans R. Ragghianti & A. Savorelli (éd.), *Rinascimento. Mito e concetto*, Pisa: Scuola Normale Superiore, p. ix–xxviii.
- M.-D. Couzinet (2008), 'La renaissance, les renaissances', dans *Quatrevingt-deuxième session annuelle du Comité de l'Union Académique Internationale. Bruxelles, du 27 au 31 mai 2008. Compte rendu*, Bruxelles: Secrétariat administratif de l'UAI, p. 39–53.
- -, (2015), Pierre Ramus et la critique du pédantisme. Philosophie, humanisme et culture scolaire au XVI^e siècle, Paris : H. Champion (Bibliothèque littéraire de la Renaissance, 91).
- Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, Paris : La Pochothèque, Le Livre de Poche, 1999 (Classiques modernes).
- August Ritter von Eisenhart (1897), 'Wesenbeck, Matthäus', dans Allgemeine Deutsche Biographie. Auf Veranlassung Seiner Majestät des Königs von Bayern herausgegeben durch die historische Commis-

- sion bei der Königl. Akademie der Wissenschaften, XLII: Werenfels-Wilhelm d. Jüngere, Herzog zu Braunschweig und Lüneburg, p. 134–138, consulté en ligne le 6 mars 2017, https://www.deut-sche-biographie.de/gnd11757287X.html#adbcontent.
- François Pétrarque, *De sui ipsius et multorum ignorantia. Mon ignorance et celle de tant d'autres* (1367–1368), trad. J. Bertrand, rév. Ch. Carraud, Grenoble : J. Millon, 2000 (Atopia).
- M. Frede (1992), 'Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie', dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97/3, p. 311–325.
- E. Garin (1982), 'Filosofia e storia della storiografia filosofica', in M. Dal Pra et al. (éd.), *La storiografia filosofica e la sua storia*, Padova: Antenore (Pubblicazioni dell'Istituto di storia della filosofia e del Centro per ricerche di filosofia medioevale, Università di Padova, 30), p. 39–51.
- Pierre Gassendi (1658), Syntagma philosophicum, dans Pierre Gassendi, Opera omnia in sex tomos diuisa, I: Syntagmatis philosophici [...] pars prima [...] itemque partis secundae [...] sectiones duae priores [...], éd. H. L. Habert de Montmor et al., Lugduni: L. Anisson & I. B. Devenet, p. 1a–90b.
- G. Giglioni (2016), 'What's Wrong with Doing History of Renaissance Philosophy? Rudolph Goclenius and the Canon of Early Modern Philosophy', dans C. Muratori & G. Paganini (éd.), Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy, Cham: Springer (International Archives of the History of Ideas / Archives internationales d'histoire des idées, 220), p. 21–39.
- Christoph August Heumann (1715), 'Eintheilung der Historiae philosophicae', dans Christoph August Heumann, Acta philosophorum, dass ist: Gründl. Nachrichten aus der Historia Philosophica, nebst beygefügten Urtheilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern, Stück 3, Halle im Magdeburgischen, p. 462–472.
- Georg Horn (1655), Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis & uita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur, Lugduni Batauorum: J. Elseuirius.
- H. Hotson (2007), Commonplace Learning. Ramism and Its German Ramifications, 1543–1630, Oxford/New York: Oxford University Press (Oxford–Warburg Studies).
- C. König-Pralong (2015), 'L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIII^e-XIX^e siècles)', dans *Annales HSS*, 70/3, p. 667–711.
- -, (2016), Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan, Paris : J. Vrin (Conférences Pierre Abélard).

- M. Longo (1979a), 'Christian Thomasius (1655–1728)', dans G. Santinello (éd.), *Storia delle storie generali della filosofia*, II: *Dall'età cartesiana a Brucker*, Brescia: La Scuola, p. 341–350.
- -, (1979b), 'Joh. Franz Buddeus (1667–1729)', dans G. Santinello (éd.), *Storia delle storie generali della filosofia*, II: *Dall'età cartesiana a Brucker*, Brescia: La Scuola, p. 373–406.
- -, (1979c), 'Christoph August Heumann (1681–1764)', dans G. Santinello (éd.), *Storia delle storie generali della filosofia*, II: *Dall'età cartesiana a Brucker*, Brescia: La Scuola, p. 437–476.
- -, (1979d), 'Jakob Brucker (1696–1770)', dans G. Santinello (éd.), Storia delle storie generali della filosofia, II: Dall'età cartesiana a Brucker, Brescia: La Scuola, p. 529–635.
- L. Malusa (1981a), 'Johann Gerhard Voss (1577–1649)', dans G. Santinello (éd.), *Storia delle storie generali della filosofia*, I: *Dalle origini rinascimentali alla 'historia philosophica'*, Brescia: La Scuola, p. 236–252.
- -, (1981b), 'Georg Horn (1620–1670)', dans G. Santinello (éd.), Storia delle storie generali della filosofia, I : Dalle origini rinascimentali alla 'historia philosophica', Brescia : La Scuola, p. 252–279.
- J.-M. Mandosio (2016), 'Sur les différents sens de la philosophie' (Séminaire *Faire de la philosophie de la Renaissance*, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 19 novembre 2016).
- S. Matton (2001), 'L'éclipse de Ficin au siècle des Lumières', dans Marsile Ficin, Commentaires sur le Traité de l'amour ou le Festin de Platon (Commentarium in Conuiuium Platonis). Traduction anonyme du XVIII^e siècle, éd. S. Matton, Paris/Milan: Séha/Archè, 2001 (Anecdota, 2), p. 5–68.
- G. Micheli (1981a), 'Henning Witte (1634–1696)', dans G. Santinello (éd.), Storia delle storie generali della filosofia, I: Dalle origini rinascimentali alla 'historia philosophica', Brescia: La Scuola, p. 470–476.
- -, (1981b), 'Johann Jacob von Ryssel (m. 1732)', dans G. Santinello (éd.), Storia delle storie generali della filosofia, I : Dalle origini rinascimentali alla 'historia philosophica', Brescia : La Scuola, p. 476–484.
- A. Neschke (1992), 'Le degré zéro de la philosophie platonicienne. Platon dans l'*Historia critica philosophiae* de J. J. Brucker (1742)', dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97/3, p. 377–400.
- W. J. Ong (1958a), Ramus. Method and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- -, (1958b), Ramus and Talon Inventory. A Short-Title Inventory of the Published Works of Peter Ramus (1515–1572) and of Omer Talon (ca. 1510–1562) in Their Original and in Their Variously Altered Forms, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- [Petrus Ramus] (1562), Advertissements sur la reformation de l'Université de Paris, au Roi, [Paris] : A. Wechel.
- R. Ramis Barceló (2015), *Petrus Ramus y el Derecho. Los juristas ramistas del siglo XVI*, Madrid : Dykinson (Historia del derecho, 40).
- G. Santinello & G. Piaia (éd., 1979–2004), *Storia delle storie generali della filosofia*, 5 vols, Brescia/Roma/Padova: La Scuola/Antenore.
- G. Santinello (1981), 'Prefazione', dans G. Santinello (éd.), Storia delle storie generali della filosofia, I: Dalle origini rinascimentali alla 'historia philosophica', Brescia: La Scuola, p. vii–xv.
- U. J. Schneider (1991), 'L'éclectisme avant Cousin. La tradition allemande', dans *Corpus*, 18–19, p. 15–27.
- W. Schneiders (1993), 'Vorwort', dans Christian Thomasius (1688), Introductio ad philosophiam aulicam [...], Lipsiae: Ch. Thomasius (repr. Hildesheim/Zürich/New York: G. Olms), p. v–xv.
- P. Sharratt (1972), 'The Present State of Studies on Ramus', dans *Studi francesi*, 16/2–3, p. 201–213.
- (1987), 'Recent works on Peter Ramus (1970–1986)', dans Rhetorica, 5/1, p. 7–58.
- -, (2000), 'Ramus 2000', dans Rhetorica, 18/4, p. 399–455.
- Th. Stanley (1701), The History of Philosophy, containing the Lives, Opinions, Actions and Discourses of the Philosophers of every Sect [...]. The third edition, London: W. Battersby et al. (repr. Hildesheim/New York: G. Olms, 1975).
- Christian Thomasius (1688), *Introductio ad philosophiam aulicam* [...], Lipsiae: Ch. Thomasius (repr. Hildesheim/Zürich/New York: G. Olms, 1993).
- C. Vasoli (1976), 'La première querelle des "anciens" et des "modernes" aux origines de la Renaissance', dans R. R. Bolgar (éd.), Classical Influences on European Culture, II: AD 1500–1700, Proceedings of an International Conference held at King's College, Cambridge, April 1974, Cambridge et al.: Cambridge University Press, p. 67–80.
- Johann Georg Walch (1731), 'Lectori beneuolo', dans Johann Franz Budde, *Compendium historiae philosophicae, obseruationibus illustratum*, éd. I. G. Walch, Halae Saxonum: Orphanotrophium, p. *3–*16.

ZORNITSA RADEVA

Freiburg

ANDREA CESALPINO: *GENUINUS PERIPATETICUS*, *SPINOZISTA ANTE SPINOZAM*

DIE GEBURT EINER FIGUR MIT DOPPELIDENTITÄT IN PIERRE BAYLES DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE

'Andrea Cesalpino: genuinus Peripateticus, Spinozista ante Spinozam' ist gewiss keine Formel, die im Kontext der zeitgenössischen Philosophiegeschichtsschreibung einen besonders ernsthaften und soliden Eindruck machen könnte. 1 Nicht nur dürfte die Nebeneinanderstellung 'genuin aristotelischen' und 'spinozistischen' Gedankenguts wenig glaubwürdig, ja befremdlich wirken. Fremd wirkt selbst der Name Andrea Cesalpino, der heutzutage fast vollkommen vergessen ist. Das aktuelle Interesse für Cesalpino, soweit man von einem solchen sprechen kann, gilt vorwiegend seinen Beiträgen auf dem Gebiet der Botanik und seiner mutmaßlichen Vorwegnahme von William Harveys Entdeckung des Blutkreislaufes.² Nicht ganz zu Unrecht, denn der 1524/1525 in Arezzo geborene Cesalpino verbrachte den größten Teil seines Lebens als Dozent für Botanik und Medizin in Pisa und anschließend in Rom (wo er bis zu seinem Tod im Jahre 1603 auch Leibarzt des Papstes Clemens VII. war).3 Diesen Themen gelten

¹ Der vorliegende Aufsatz ist das Ergebnis meiner Arbeit im Rahmen des Forschungsprojektes ERC-2013-CoG 615045 MEMOPHI (Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy, Leitung: Catherine König-Pralong). Ich möchte mich bei Nadja Germann, Catherine König-Pralong, Maria Evelina Malgieri, Mario Meliadò und Cecilia Muratori für ihre aufmerksame Lektüre, einsichtigen Bemerkungen und hilfreichen Literaturhinweise herzlich bedanken. Für die sorgfältige sprachliche Korrektur gilt mein Dank Nadja Germann und Friederike Schmiga.

² Für einige Literaturhinweise zu diesen Themen siehe De Ferrari 1980, S. 125a–b, sowie Muratori 2014, S. 41, Fußnote 1.

³ Einführend zu Cesalpinos Leben und Werk siehe den Lexikonartikel De Ferrari 1980. Maßgeblich bleibt bis heute Viviani 1922, der Cesalpinos Geburt

auch mehrere seiner Schriften. Es ist trotzdem ein anderes Werk, die 1571 in Venedig erstmals gedruckten *Quaestiones Peripateticae*, das für die Rezeption Cesalpinos in den ersten Jahrhunderten nach seinem Tod nicht weniger bedeutend war als die botanischen und medizinischen Schriften und das auch heute durchaus ein philosophiegeschichtliches Interesse besitzt. Gleichwohl ist in den letzten etwa hundert Jahren der Inhalt dieser Schrift nur selten studiert worden. Eine systematische Aufdeckung von Cesalpinos absichtlich verschwiegenen Quellen und eine präzise Einordnung seiner sehr spezifischen Aristotelesauslegung in die komplexe Palette des damaligen italienischen Philosophiebetriebs sind weitgehend noch zu leisten.

Für die Ohren eines Philosophiehistorikers aus dem 18. oder 19. Jahrhundert hätte jedoch die Formel 'Andrea Cesalpino: genuinus Peripateticus, Spinozista ante Spinozam' als etwas recht Glaubwürdiges, ja fast Triviales geklungen. Einen Beleg dafür bietet die 1701 in Halle erschienene Abhandlung des zu seinen Lebzeiten gut bekannten deutschen lutherischen Philosophen und Theologen Johann Franz Budde, die Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam. In diesem kurzen Text findet sich ein Paragraph mit der Überschrift: Andreas Caesalpinus, genuinus Peripateticus, consentientia Spinozismo docuit. Zwar kündigte Budde damit etwas seinerzeit relativ Neues an, diese Neuigkeit machte aber bald Schule. Denn bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts legitimierte sich die Figur Andrea Cesalpinos vor den Kontrollorganen der philosophischen Historiographie mit

auf 1524/1525 datiert (S. 154). In der Sekundärliteratur wird oft auch das Jahr 1519 angeführt.

- ⁴ Für ein ausführliches Schriftenverzeichnis siehe Viviani 1922, S. 231–232.
- ⁵ Andrea Cesalpino 1571.

⁶ In den *Quaestiones Peripateticae* bezieht sich Cesalpino konstant auf Aristoteles. In einigen seltenen Fällen nennt er auch Platon. Auffälligerweise fehlt jedoch jegliche Referenz zu spätantiken, arabischen oder lateinischen Kommentatoren der aristotelischen Schriften, auch dort, wo Cesalpino gegen rivalisierende Auslegungen dieser oder jener Aristotelesstelle polemisiert. Dieses Verfahren ist wohl in Zusammenhang mit Cesalpinos Anspruch zu betrachten, den eigentlichen Sinn von Aristoteles' Lehren, der durch die Tradition verdunkelt sei, wieder ans Licht zu bringen. Vgl. S. 401-403 im vorliegenden Beitrag.

 $^{^7\,}$ Hier seien die zwei wichtigsten Untersuchungen genannt: Colombero 1977 und Muratori 2014.

⁸ Budde &Werder 1701, S. 19, § 16.

eben diesem Doppelpass: genuinus Peripateticus, Spinozista ante Spinozam.9

Cesalpinos heute abgelaufener Ausweis ist nicht zuletzt ein eklatantes Beispiel dafür, wie die Auseinandersetzung der neuzeitlichen Rationalität mit der eigenen aristotelisch geprägten Vergangenheit im Prisma zeitgenössischer philosophischer Debatten erfolgte und dabei oft als historiographischer Trumpf ausgespielt wurde. Ein besseres Verständnis der komplexen Spielregeln der neuzeitlichen Philosophiegeschichtsschreibung im Allgemeinen und der historiographischen fortuna des Andrea Cesalpino im Besonderen erfordert zunächst die Beantwortung der Frage nach den 'Geburtsumständen' dieser Figur mit Doppelidentität. Als Geburtsort und zugleich entscheidende Quelle für die späteren Philosophiehistoriker, angefangen mit Budde, lässt sich ein dem Aretiner gewidmeter Artikel in Pierre Bayles Dictionnaire historique et critique identifizieren: ein Artikel, der schon in der Erstausgabe von 1696 erschien. 10 Wie kam aber diese Geburt zustande? Welche Zeugnisse vom Leben und Werk Cesalpinos nahm Bayle zur Kenntnis und wie (re)konstruierte er daraus eine Figur, in der sich Aristoteles und Spinoza über die Zeiten hinweg trafen? Woher stammte die einigende Lebenskraft, die die Neuschöpfung in den Augen ihres Erzeugers wie in denen vieler seiner Leser glaubwürdig erscheinen ließ?

Diesen Fragen möchte ich im Folgenden nachgehen, indem ich die Quellen zurückverfolge, auf die sich der Cesalpino-Eintrag im *Dictionnaire* beruft. ¹¹ Dabei wird sich zeigen, was bei einer ersten

⁹ Um nur die wichtigsten Beiträge zu nennen: Brucker 1766–1767, IV/1, S. 220–225, § 24; Buhle 1800–1805, II/2, S. 598–626; Tennemann 1798–1819, IX, S. 106–117; Ritter 1841–1853, V, S. 653–701.

¹⁰ Bayle 1697a. Diese Ausgabe trägt zwar das Erscheinungsdatum 1697, kam aber in Wirklichkeit bereits Ende 1696 auf den Markt (siehe Mori 1999, S. 350, 352).

¹¹ Eine chronologische Übersicht der Rezeption Cesalpinos im 17. und 18. Jahrhundert bietet Colombero 1980 und situiert diese in den Kontext der damaligen anti-aristotelischen und anti-spinozistischen Polemiken. Auch die Feststellung, Cesalpino werde erstmals in Bayles *Dictionnaire* zum Vorläufer Spinozas erklärt (S. 343, Fußnote 1, S. 350), trifft meinen Nachforschungen zufolge zu. Nach einer kurzen Besprechung des Cesalpino-Eintrags (S. 350–352) disqualifiziert Colombero allerdings Bayles Urteil als 'willkürlich' ('arbitrario') (S. 352), ohne sich ernsthaft die Frage zu stellen, wie Bayle darauf gekommen sein könnte. Insgesamt bietet Colomberos Beitrag viel wichtiges und auch

Annäherung nicht sofort offensichtlich ist. Keine dieser Quellen für sich allein genommen und auch nicht ihr bloßes Nebeneinanderstellen nimmt Bayles Endergebnis vorweg. Cesalpinos Gestalt erreichte das Dictionnaire über Texte, die allesamt der damaligen protestantischen Gelehrtenwelt entstammen, gleichzeitig aber zwei sehr unterschiedliche, voneinander unabhängige Überlieferungslinien bilden. Diese Linien münden in zwei knappe, aufeinanderfolgende Sätze des Cesalpino-Artikels, die ihrerseits von jeweils einer Remarque näher erläutert werden. 12 Ausgehend von diesen Remarques zeichne ich in den ersten beiden Teilen meines Beitrags die zwei Vermittlungslinien rückblickend nach. Die erste Linie stilisiert den Aretiner als einen treuen Aristotelesausleger mit nur geringem Interesse für die christliche Wahrheit, während ihn die zweite als den Autor einer von Aristoteles abweichenden Lehre sieht, der zufolge Gott als einzige intellektuelle Substanz die Welt durchdringt und sich in die Einzeldinge zer-

präzise dargestelltes Material zu der frühneuzeitlichen Rezeption Cesalpinos. Bei dieser Übersicht bleiben jedoch die Implikationen, die die jeweilige Cesalpino-Repräsentation in den unterschiedlichen Vorhaben der untersuchten Autoren hat, weitgehend unerfasst. Auch der allgemeineren Frage, was die Verflechtung von anti-aristotelischer und anti-spinozistischer Polemik in diesen Repräsentationen über die neuzeitliche Rationalität aussagt, wird nicht nachgegangen. Ähnliches gilt für die kurze Behandlung, die Bayles Cesalpino-Artikel bei Guido Canziani, im Kontext seiner Untersuchung über die Figuren der italienischen Renaissancephilosophen im *Dictionnaire*, erfährt (Canziani 1998, S. 150–151, 163).

¹² Diese zwei Sätze sind bereits in der *editio princeps* von 1696 vorhanden (Bayle 1697d), auf die ich mich im Folgenden beziehen werde. Denn es ist diese Ausgabe, die die Geburtsstunde Cesalpinos als Figur mit Doppelidentität markiert und diese gleichsam à l'état pur zeigt. Die zweite Ausgabe von 1702 fügt zwischen die beiden von den Remarques A bzw. B erläuterten Sätzen einen weiteren, der über Cesalpinos Lehre von der Selbsterzeugung der Lebewesen Auskunft gibt. Dieser Zwischensatz wird dann in einer entsprechenden Remarque $A\Delta$ näher erläutert (siehe Bayle 1702b). In der Edition von 1740, die als Referenzausgabe für die heutige Bayle-Forschung gilt, wird die Remarque $A\Delta$ zu B und die alte Remarque B entsprechend zu C. Dadurch entsteht aber ein entscheidender Verweissehler. Am Ende der Remarque A in den Ausgaben von 1696 und 1702 befindet sich nämlich ein Verweis auf die Remarque B, der gleichsam die Brücke zwischen der Repräsentation Cesalpinos als treuer Aristotelesinterpret und seiner Darstellung als Vorläufer Spinozas schlägt (dazu siehe unten S. 418). In der Edition von 1740 verweist das Ende von Remarque A immer noch auf B, die jetzige Remarque B ist allerdings nicht mehr die anfänglich gemeinte, sondern die frühere $A\Delta$ über die Selbsterzeugungslehre (siehe Bayle 1740). Somit wird die ursprüngliche Logik von Bayles Artikel verhüllt und seiner Erfindung der Doppelidentität Cesalpinos geradezu das Rückgrat gebrochen.

gliedert. Aufgrund dieser zweiten Rezeptionslinie betrachtet Bayle Cesalpino als Spinozist avant la lettre, sieht in ihm aber zugleich, gemäß der ersten, einen treuen Anhänger des Aristoteles. Was Bayle dazu bewog, diese beiden Überlieferungswege, den 'genuin peripatetischen' und den 'spinozistischen', zusammenzuführen, erklärt sich damit indes noch nicht. Im letzten Teil meines Beitrags zeige ich, dass für Bayles Erfindung eine dritte Gruppe von Quellen erforderlich war, nämlich zwei kurze Texte von unmissverständlich cartesianischer Inspiration. Ohne dass Cesalpino selbst im Mittelpunkt ihres Interesses stünde, waren diese Texte vielmehr bemüht, eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Aristoteles und Spinoza aufzuzeigen.

1. Die Remarque A. Cesalpino genuinus Peripateticus

1.1. Ein außergewöhnlicher Peripatetiker (1696)

Nachdem Bayle einige biographische Daten geliefert hat, ¹³ sagt er von Cesalpino: 'Il quitta la route ordinaire des (A) Peripateticiens en plusieurs choses, & pour bien dire, c'étoit un très-mauvais Chretien eu égard aux opinions'. ¹⁴ Selbst wenn dieser Satz auf den ersten Blick anders wirkt, macht die ihn begleitende Remarque A unmissverständlich klar, dass man es hier mit einer Stilisierung Cesalpinos als treuer Aristotelesinterpret zu tun hat. Bayle erläutert nämlich, das Neue bei diesem Autor bestehe nicht in der Herausarbeitung eigener Prinzipien, sondern gerade darin, dass er sich eng an Aristoteles gehalten habe. Dies unterscheide ihn von den Scholastikern, die zu Unrecht als Aristotelesschüler gelten wollten. ¹⁵ Danach entfaltet die Remarque A die Aussage von Cesalpinos wenig christlichen Auffassungen und weist einen diesbezüglichen Disclaimer aus der Praefatio der Quaestiones

¹³ Bayle 1697d, S. 820. Für diese Informationen, wie für die Auflistung von Cesalpinos Schriften in der *Remarque C* (S. 821), benutzt Bayle einige bio-bibliographische Repertorien (in der Reihenfolge): Thou 1625–1628, III, S. 1003a; Witte 1688–1691, I, anno 1603, 23. Febr.; Linden & Mercklin 1686, S. 40b–41a; Teissier 1683, II, S. 330. In all diesen knappen Einträgen wird Cesalpino als herausragender Peripatetiker gekennzeichnet.

¹⁴ Bayle 1697d, S. 820-821.

¹⁵ Bayle 1697d, S. 820, Remarque A.

Peripateticae zurück. Die aristotelische Lehre vom ersten Beweger habe der Aretiner in einer Weise herausgearbeitet, dass die göttliche Vorsehung untergrabe und den wahrhaften Unterschied ('la veritable distinction') zwischen Schöpfer und Schöpfung aufhebe. Trotzdem sei seine Schrift von der Inquisition nicht zensiert worden. ¹⁶ Anschließend zitiert Bayle zustimmend eine Einschätzung von Samuel Parker, dem zufolge Cesalpino der erste und beinahe der letzte der 'modernes' gewesen sei, der Aristoteles verstanden habe. ¹⁷

Gerade in Cesalpinos außergewöhnlicher Treue zu Aristoteles sieht Bayle also sowohl die 'Neuheit' seines Unternehmens im Vergleich zum 'gewöhnlichen' scholastischen Peripatetismus, als auch den Grund für seine Abweichung von zentralen christlichen Lehren. Hier meldet sich eine Vorstellung von der Geschichte der peripatetischen Tradition zu Wort, die zu Bayles Zeiten weit verbreitet war. Sie geht auf die humanistische Kritik an der Scholastik zurück und hatte besonders in antikatholischen Kreisen einen großen Anklang gefunden. Der heidnische Denker Aristoteles ist diesem Topos zufolge mit der christlichen Offenbarung grundsätzlich nicht zu vereinbaren. Dies hätten ausgerechnet diejenigen Peripatetiker gezeigt, die ihn seit der Renaissance im griechischen Originaltext mit den notwendigen philologischen und historischen Kenntnissen studiert hatten. Vor diesem Hintergrund gelten die mittelalterlichen Scholastiker als Pseudoaristoteliker, die in ihren 'barbarischen' Versuchen, Aristoteles' Schriften anhand minderwertiger Übersetzungen zu verstehen, fälschlich geglaubt hätten, seine Philosophie lasse sich mit dem christlichen Dogma in Einklang bringen. 18 Dem reformierten, skeptisch veranlagten Bayle dient der Fall Cesalpino als ein klarer Beweis für die Richtigkeit dieser topischen Vorstellung, die letztlich die intellektuelle Praxis der zeitgenössischen Scho-

¹⁶ Bayle 1697d, S. 820–821, Remarque A.

¹⁷ Bayle 1697d, S. 821, Remarque A.

¹⁸ Dieser Topos wird immer wieder neu dekliniert und unterschiedlich instrumentalisiert im Rahmen der frühneuzeitlichen Auseinandersetzungen rund um die Autorität des Aristoteles, die kürzlich Craig Martin zum Gegenstand einer monographischen Untersuchung gemacht hat siehe Martin 2014, S. 102, 111 und passim. Zu Bayles Darstellung von Aristoteles und einigen seiner Anhänger siehe Martin 2014, S. 169–174.

lastik ins Visier nimmt, indem sie deren mittelalterliches Erbe als eine Mischung aus Ignoranz und naivem Glauben an die Rationalisierbarkeit der christlichen Religion karikiert. Die kurze Anspielung auf die nicht erfolgte kirchliche Zensur der Schrift Cesalpinos signalisiert zudem ironisch die Gleichgültigkeit der Inquisition gegenüber einer so eklatanten Abweichung vom guten scholastischen Ton.

Dieser topische Hintergrund tritt noch klarer zu Tage, sobald man eine der direkten Quellen der Remarque A zurückverfolgt: die dem Aretiner gewidmeten Passagen in Samuel Parkers Disputationes de Deo et prouidentia diuina von 1678. Bevor ich mich diesem Text zuwende, ist es allerdings angebracht, einen Eindruck von Cesalpinos Selbstinszenierung als treuem Aristotelesinterpreten zu geben. Denn sowohl Bayles, als auch Parkers Cesalpino-Darstellungen beruhen auf einschlägigen Stellen aus den Quaestiones Peripateticae.

1.2. Die Enthüllung der peripatetischen Disziplin (1571)

Für diejenigen Leser, die in Cesalpinos Werk den endlich sichtbar werdenden Aristoteles sehen wollten, der sich allerdings im christlichen Kontext als kaum verwertbar erwies, bot die kurze Praefatio gewiss reiches Material. Eröffnet wird das Vorwort mit einer anspruchsvollen Parallelsetzung von Aristoteles' Philosophie mit der 'Wahrheit' (ueritas). Der Wahrheit Anfang (initium) sei zwar an sich einfach und sonnenklar, dennoch im Gewirr der aus ihm hervorgehenden (prodeuntium) Dinge verwoben und somit äußerst schwer zu erkennen. 19 Nun sei Aristoteles derjenige, unter dessen Führung die Philosophie den Höhepunkt ihrer Würde erreicht habe. Da allerdings die heutigen Philosophen gewissen barbarischen und gottlosen Kommentatoren (gemeint ist hier wohl Averroes) folgten, sei die Philosophie in eine große Finsternis und in unentwirrbare Irrtümer geraten. 20 Cesalpinos Diagnose des zeitgenössischen Philosophiebetriebs, auf eine neuplatonisch gefärbte Leinwand projiziert und somit metaphysisch untermauert, tritt aus diesen Worten klar hervor: Genauso wie

¹⁹ Andrea Cesalpino 1571, 'Praefatio', f. *7r.

²⁰ Andrea Cesalpino 1571, 'Praefatio', f. *7r-v.

für die neuplatonische Tradition der Anfang der Wahrheit von der Mannigfaltigkeit der Einzeldinge verdeckt ist, so verfehlen ihm zufolge die heutigen Philosophen die ursprüngliche Lehre des Aristoteles, indem sie sich in dunklen Auslegungen verirren. Vor diesem Hintergrund stellt nun Cesalpino das eigene Unternehmen vor:

[...] enixus sum Peripateticam disciplinam multorum altercationibus inuolutam, pro uiribus mihi concessis euoluere, ut summi philosophi sententiae cum non parua humani generis iactura delitescentes, in apertum exeant, & reliquis ad ueritatis complementum facientibus uiam sternant. [...] Damnabunt forte multi hoc institutum, quod temerarium uideatur, putare me uidere, quae oculatissimi illi, & tam celebres autores non uiderunt: solent enim eos reprehendere, quicunque *noui aliquid* afferunt, tanquam paradoxa loquentes. ²¹

Nach eigenen Angaben laufen also Cesalpinos Bemühungen darauf hinaus, die im vielfältigen Gezänk verstrickte peripatetische Lehre aufzurollen, damit die derzeit verborgen liegenden Gedanken des Aristoteles endlich ans Licht kommen. Mögliche Irritationen versucht der Autor gleich auszuräumen: Vielen würde sein Vorhaben wohl verwegen vorkommen, denn – und hier kommt ein Stichwort, das Bayle aufgreifen wird – es sei recht üblich diejenigen zu tadeln, die etwas Neues aussprechen.

Am Ende dieser nicht gerade von Bescheidenheit zeugenden Eröffnungsrede kommt der Disclaimer, den Bayle in der *Remarque A* paraphrasierte und am Rande auch auf Latein anführte. Sollte Aristoteles in einigen Punkten von der Heiligen Schrift abweichen, stimme ihm Cesalpino keineswegs zu und erkenne zudem an, dass es sich um betrügerische Argumente handelt. Allerdings gehörten solche Angelegenheiten in den Bereich derjenigen, die 'die höher stehende (oder: erhabene) Theologie öffentlich vortragen und erklären' (*qui altiorem Theologiam profitentur*).²²

²¹ Andrea Cesalpino 1571, 'Praefatio', f. *7v. Die Hervorhebung stammt von mir.

²² Andrea Cesalpino 1571, 'Praefatio', f. *8r.

Das Novum der cesalpinischen Aristotelesauslegung besteht also - ihrem Autor zufolge - gerade in der vollkommenen Rückkehr zum Alten: Den Wahrheitssuchenden soll endlich einmal die ursprüngliche aristotelische Lehre vor Augen geführt werden. Wie sich diese Lehre zu den Glaubenswahrheiten verhält, ist für das Unternehmen der Quaestiones Peripateticae schlicht und einfach irrelevant. Natürlich ist Cesalpinos Anspruch auf Aristotelestreue zugleich ein Anspruch auf die Wahrheit schlechthin - dies machen die metaphysisch aufgeladenen Eröffnungssätze der Praefatio deutlich. Was ein großer Teil der protestantischen Gelehrtenwelt im 17. Jahrhundert von diesem und ähnlich lautenden Projekten wahrgenommen hat, war allerdings etwas Anderes: Der historische Aristoteles, der im philologisch beschlagenen Italien des 16. Jahrhunderts wahrhaftige Nachfolger gefunden hat, ist mit der Wahrheit, die nur diejenige der christlichen Religion sein kann, nicht zu vereinbaren.

1.3. Der erste und beinahe letzte der Neueren, der Aristoteles verstanden hat (1678)

So sieht die Sache jedenfalls der anglikanische Theologe und Mitglied der Royal Society Samuel Parker (1640–1688) und fühlt sich dazu berufen, der christlichen Wahrheit zur Seite zu springen. Der später zum Bischof von Oxford bestellte Parker brachte 1678, noch als Erzdiakon von Canterbury, sechs *Disputationes de Deo et prouidentia diuina* heraus, die auf mehr als 600 Seiten die Existenz Gottes und die Allgegenwärtigkeit seiner Vorsehung gegen Philosophen aus der Vergangenheit und der Gegenwart beweisen sollten. ²³ Die erste Disputation bereitet den Boden für das groß angelegte Unternehmen, indem sie fragt, [a]n Philosophorum ulli, & quinam Athei fuerunt. ²⁴ Die zu bekämpfenden Gegner werden anhand einer Konzeption von Atheismus identifiziert,

²³ Parker 1678. Zu Parker und seiner Positionierung in den Debatten des zeitgenössischen England, insb. mit Blick auf die Lehren von Hobbes und Descartes, siehe Pacchi 1988, der auf S. 304–305 auch eine knappe Übersicht der *Disputationes de Deo et prouidentia diuina* bietet. Parkers gegen Cesalpino gerichtete Polemik wird kurz behandelt von Colombero 1980, S. 345 und Martin 2014, S. 155.

²⁴ Parker 1678, S. 1.

die Parker redlicherweise gleich zu Beginn erläutert. Im Unterschied zu vielen zeitgenössischen polemischen Schriften, die den schwammigen Atheismusbegriff mithilfe mannigfaltiger Schattierungen zu konturieren versuchen, 25 sieht der englische Erzdiakon in dieser Angelegenheit nur Schwarz und Weiß. Die Vielfalt der philosophischen Meinungen über die Natur des Göttlichen lasse sich nämlich auf zwei grundsätzliche Auffassungen reduzieren. Der ersten zufolge gebe es einen ewigen Werkmeister und Gebieter aller Dinge, der über einen vorzüglichen Geist (mens) verfüge und die Welt mit Fürsorge (cura) lenke. Demgegenüber postuliere die zweite Ansicht, dass Alles aus stumpfer Materie (materia bruta) entsteht oder allenfalls aus Ursachen, die keine Vorsehung (Prouidentia) über die Welt ausüben. Selbst wenn Denker dieser zweiten Richtung (gemeint sind, wie sich aus dem weiteren Verlauf des Werkes ergibt, in erster Linie Aristoteles, Epikur und Descartes)²⁶ von Gott redeten, sprächen sie ein leeres Wort aus, da mit der Aufhebung der Providenz, der Beziehung Gottes zu seinen Geschöpfen, gleich alle Frömmigkeit und Religion aufgehoben würden. So sind solche Denker laut Parker in Wirklichkeit Atheisten, während allein die Vertreter der ersten Auffassung als wahrhafte Verehrer Gottes gelten dürfen.²⁷ Wie bereits der Titel seines monumentalen Werkes nahelegt, gilt also für den englischen Erzdiakon die Anerkennung der göttlichen Vorsehung als wesentlicher Prüfstein für Rechtgläubigkeit. Genau in diesem Punkt werden Cesalpinos Quaestiones Peripateticae ihre Unzulänglichkeit erweisen.

Auf Cesalpino kommt Parker zu sprechen, nachdem er das Milieu der italienischen Renaissancearistoteliker den gängigen Clichés entsprechend geschildert hat. Mit der Wiederherstellung der *bonae literae* nach mehreren der barbarischen Scholastik ver-

²⁵ Für eine knappe Einführung in die Komplexität des frühneuzeitlichen Atheismusbegriffs am Beispiel von Jacob Friedrich Reimmanns *Historia uniuersalis atheismi* (1725) siehe Schröder 1992.

²⁶ Gegen Epikur und Descartes ist die dritte Disputation gerichtet. Aristoteles' Lehre wird in der vierten Disputation zum Gegenstand der Kritik.

²⁷ Parker 1678, S. 2–3. Vorerst werden keine positiven Beispiele für *Numinis Cultores* genannt. Im Laufe der ersten Disputation werden allerdings mehrere antike Philosophen wie z.B. Anaxagoras (S. 17–19) vom Atheismusvorwurf freigesprochen.

fallenen, aber immerhin gottgehörigen Jahrhunderten habe im Italien des 16. Jahrhunderts auch die Gottlosigkeit ihr Haupt erhoben. Die ersten, die ihr den Weg geebnet hätten, seien unbestraft davongekommen, da sie unter den Fittichen von Aristoteles' seit langem in Schulen anerkannter Autorität, die der päpstlichen nahekam, Schutz gefunden hätten. ²⁸ Dafür bietet Parker ein konkretes Beispiel:

Teterrimi huius foetoris omnium grauissime olere uidetur Andreas Caesalpinus Aretinus, qui ut olim Aristoteles (quem quid uelit recentiorum hic primus & pene postremus cepisse uisus est) causam omnium productricem attulit, ita tamen ut eidem omne Prouidentiae imperium detraxerit, quo sublato Deum esse dicat an omnino tollat nihil interesse demonstratimus ²⁹

Cesalpino sei der erste und quasi der letzte der Neueren gewesen, der Aristoteles verstanden habe. Dieses von Parker in Klammern gesetzte Urteil wird Bayle für seine *Remarque A* sorgfältig abschreiben, Cesalpinos außergewöhnliche Einsicht in die aristotelische Philosophie vom gewöhnlichen scholastischen Peripatetismus explizit abheben und so den dauerhaften Ruf des Aretiners als *genuinus Peripateticus* in der späteren Philosophiegeschichtsschreibung sichern – dies natürlich im Einklang mit Cesalpinos Selbstinszenierung in der *Praefatio* zu den *Quaestiones Peripateticae*.

Worin besteht aber Parker zufolge konkret die Übereinstimmung zwischen Aristoteles und seinem herausragenden Interpreten? Genauso wie jener (der auf der folgenden Seite zum *Atheorum omnium princeps* erklärt wird) ³⁰ habe dieser zwar eine alles hervorbringende Ursache postuliert, ihr aber jegliche providentielle Funktion aberkannt. Und dies, so der Erzdiakon, seinen zu Beginn der Disputation formulierten Atheismusmaßstab anlegend, besagt soviel wie überhaupt keinen Gott anerkennen. Die textuelle Grundlage für Parkers Vorwurf bietet hier vor allem die vierte *Quaestio* aus dem zweiten Buch der *Quaestiones*

²⁸ Parker 1678, S. 64. Vgl. S. 65.

²⁹ Parker 1678, S. 64.

³⁰ Parker 1678, S. 65.

Peripateticae. 31 Der erste Beweger ist, so wird hier behauptet, ein spekulativer, kein aktiver oder hervorbringender Intellekt. Denn die beiden letzteren identifiziert Cesalpino mit der Klugheit (prudentia) bzw. Kunst (ars) des Menschen und erklärt sie zu Prinzipien, die die menschlichen Erzeugnisse von außen generieren. Die Hervorbringungen der Natur hingegen entstehen dem Aretiner zufolge aus einem inneren Prinzip heraus, einem appetitus oder auch impetus naturalis. Dieser wiederum erwachse notwendigerweise (ex necessitate) mit Blick auf einen abgetrennten spekulativen Intellekt, der allein aufgrund seiner selbst denke und als letztes Ziel von allem in seiner Vollkommenheit verharre. 32 Von der göttlichen Providenz ist hier nicht die Rede - wie es auch zu erwarten ist von einem Text, der sich grundsätzlich an die aristotelische Begrifflichkeit hält. Die Providenz nicht erwähnen bedeutet aber für Parkers auf die Diagnose atheistischen Gedankenguts hin geschliffenes Prisma so viel wie: diese negieren. Und dies kann nicht wundern, wenn man bedenkt, dass die Aufhebung der göttlichen Vorsehung ein fest verankerter Artikel im zeitgenössischen Katalog der anti-aristotelischen Vorwürfe war. 33 So resultiert für Parker aus Cesalpinos Aristotelesauslegung, deren Kerngedanken er sonst treffend wiedergibt und sogar an einem Zitat illustriert, ein von allen menschlichen Zügen beraubter, in sich selbst gänzlich verschlossener Gott, der, einmal als summe appetibile definiert, aus stumpfer Notwendigkeit (bruta necessitate) alles Weltliche hervorbringt.34 Um so skandalöser erscheint dem Erzdiakon die Tatsache, dass die offensichtlich gottlose Schrift Cesalpinos frei und unbehelligt von der kirchlichen Zensur in Italien gedruckt und verbreitet werden konnte.35 Eine boshafte Anmerkung, die auch ihren Weg in Bayles *Remarque A* fand.

Ob sich Bayle genauso intensiv wie Parker mit der gerade angeführten Stelle aus den *Quaestiones Peripateticae* auseinander-

³¹ Andrea Cesalpino 1571, f. 28rC-29vD.

³² Andrea Cesalpino 1571, f. 28vF-29rA.

³³ Martin 2014, S. 94, 109 und *passim*.

³⁴ Parker 1678, S. 64–65. Vgl. etwa zwei weitere Stellen (S. 225–226; S. 372 (fälschlich 382)), wo die Lehre des Aristoteles selbst in einem ähnlichen Duktus auf den Punkt gebracht wird.

³⁵ Parker 1678, S. 65.

gesetzt hat, lässt er seine Leser nicht wissen. Wenn die *Remarque A* Cesalpinos Auseinandersetzung mit der aristotelischen Lehre vom ersten Beweger, sprich vom göttlichen Intellekt, erwähnt und als erste Folge davon die Abschaffung der Providenz anführt, entsteht eher der Eindruck, hier verlasse sich Bayle auf das Urteil des Erzdiakons. Natürlich bekräftigt die 'Aufdeckung' dieser heterodoxen Ansicht Cesalpinos Selbststilisierung als ausgesprochen treuen Aristotelesausleger um so mehr: sowohl Parker, als auch Bayle teilen die Überzeugung vieler ihrer Zeitgenossen von der grundsätzlichen Unvereinbarkeit des 'wahren' Aristoteles mit dem christlichen Dogma.

Die zweite Anklage, die die *Remarque A* gegen Cesalpinos (und somit Aristoteles') Gottes- bzw. Intellektbegriff vorbringt und die sich auf die angebliche Aufhebung des Unterschieds zwischen Schöpfer und Schöpfung bezieht, ist hingegen bei Parker nicht zu finden und lässt sich von seinen Ausführungen auch nicht unmittelbar ableiten. Vielmehr zeugt dieser zweite Vorwurf vom spinozistischen Hintergrund, der Bayles Wahrnehmung von Cesalpinos Intellektlehre in der *Remarque B* bestimmt. Anders als für Parker ist in Bayles Augen Cesalpino eine Figur, in dessen Philosophie die innere Verwandtschaft zwischen Aristotelischem und Spinozistischem durchscheint. Dies beeindruckt um so mehr, wenn man bedenkt, dass der Überlieferungsweg, der in die 'spinozistische' *Remarque B* mündete, gewissermaßen quer zur ersten, 'genuin peripatetischen' Vermittlungslinie verlief.

2. Die Remarque B. Cesalpino Spinozista ante Spinozam

2.1. Eine spinozistische Chimäre (1696)

Gleich an den Satz, der Cesalpino als außergewöhnlichen (weil in höchstem Maße treuen) Peripatetiker mit wenig christlichen Vorstellungen vom ersten Beweger stilisiert hat, knüpft die Erstausgabe des *Dictionnaire* die Behauptung an: 'Ses principes (*B*) ne differoient guere de ceux de Spinosa'. ³⁶ Die *Remarque B* erläutert wie folgt. Mit Aristoteles habe Cesalpino zwar eine Vielzahl

³⁶ Bayle 1697d, S. 821.

an himmlischen Intelligenzen angenommen, diese allerdings auf eine einzige Substanz zurückgeführt. Auch von Engeln, Dämonen, menschlichen und tierischen Seelen habe er in der Mehrzahl gesprochen, während sie ihm in Wirklichkeit alle bloß als Teilchen der einen göttlichen Substanz gälten. Diese eine Substanz multipliziere sich nämlich durch ihren Bezug zur Materie, außerhalb derer keine Pluralität existiere.³⁷ Interessanterweise stützt sich dieses Referat nicht auf einen Verweis auf Cesalpinos Quaestiones Peripateticae. Stattdessen bezieht sich Bayle auf eine Schrift des niederländischen Gelehrten Gerhard Johannes Vossius. Dazu gleich mehr. Bleiben wir zunächst bei der Remarque B. denn nun bringt Bayle Cesalpinos angebliche Lehre von der einen Substanz explizit mit derjenigen Spinozas in Verbindung. Dies geschieht, indem er beide Doktrinen auf einen vermeintlich gemeinsamen scotistischen Hintergrund projiziert: 'L'unité que les Scotistes reconoissent dans les genres & dans les especes, est dans le fond la même chimere que celle de Cesalpin (f), & il n'a falu qu'un peu d'esprit methodique pour former de là le systême de Spinosa'. 38 Der Verweis (f) führt zu dem Peter Abaelard gewidmeten Artikel, wo in Zusammenhang mit Abaelards Polemik gegen Guillaume de Champeaux über die Natur der Universalien behauptet wird, der Spinozismus sei bloß eine Erweiterung der scotistischen Auffassung von uniuersale formale a parte rei. Sowohl den Scotisten wie auch den Spinozisten zufolge gebe es in der Welt lediglich eine Substanz, die unteilbar dieselbe in allen Individuen sei. Laut Bayle beruht diese These allerdings auf einer unsauberen Arbeit mit dem Begriff idem und lässt sich mithilfe einer von 'les autres Scholastiques' getroffenen Unterscheidung leicht widerlegen.³⁹ Die hier hergestellte Verbindung zwischen

³⁷ Bayle 1697d, S. 821, Remarque B.

³⁸ Bayle 1697d, S. 821, Remarque B.

³⁹ Bayle 1697b, S. 24, Remarque C. Bayle setzt die universale Natur der Scotisten mit Spinozas Auffassung von Attribut gleich und kommt so zum Ergebnis, dass sich in beiden Fällen alle Unterschiede, die uns in der Welt begegnen, bloße Modifikationen einer einzigen Substanz sein sollten. Sein Beispiel: Wenn die menschliche Natur bzw. das Attribut 'Mensch' in Peter und Paul unteilbar die- bzw. dasselbe ist, dann befindet sich in beiden Individuen ein- und dieselbe Substanz. Widerlegen lasse sich dieses 'falsche System' unter Rückgriff auf die scholastische Distinktion zwischen *idem numero* und *idem specie* bzw. similitudine. So sei die menschliche Natur bzw. das Attribut 'Mensch' in Peter

Scotismus und Spinozismus ist im breiteren Kontext der damaligen antispinozistischen Polemik zu verstehen. Bei seiner Analyse des gerade angeführten Arguments, das auch in Bayles Spinoza-Artikel eine prominente Rolle spielt, hat Gianluca Mori gezeigt, dass dieses unter Spinozakritikern durchaus gängig war und zugleich einen Standardeinwand gegen die Scotisten in zeitgenössischen Logikhandbüchern darstellte. 40 Außerdem wurden in dieser Polemik oft Argumentationen wiederaufgegriffen, die von alters her zur Widerlegung der Lehre von der Weltseele gedient hatten: 41 eine Lehre, die in Bayles von Vossius inspirierter Schilderung der cesalpinischen Doktrin unmissverständlich durchscheint. Der Vossius-Stelle wende ich mich jetzt zu, denn sie wird unter anderem auch die Erklärung dafür liefern, warum das Leitmotiv von Bayles Remarque A, das Bild Cesalpinos als treuer Aristotelesinterpret, in der Remarque B ausbleibt.

2.2. Cesalpino der Abweichler (1641)

In seinem umfangreichen enzyklopädischen Werk *De theologia gentili et physiologia christiana, siue de origine ac progressu idolatriae*, das erstmals 1641 in Amsterdam erschien und die Entstehung und Geschichte unterschiedlichster Auffassungen von den Manifestationen des Göttlichen in der Natur behandelte, ⁴²

und Paul die- bzw. dasselbe nicht der Zahl nach, sondern allein im Sinne einer gewissen Ähnlichkeit.

- ⁴⁰ Siehe Mori 1988 S. 350–352; Mori 1999, S. 157–159. Was die 'historiographische' These von Spinozas Lehre als Erweiterung der scotistischen Doktrin betrifft, legen Moris Ausführungen eher nahe, dass diese Bayle eigentümlich sei. Über den Zusammenhang zwischen Spinoza und Duns Scotus bei Bayle, mit einem kurzen Verweis auf Cesalpino, siehe auch Piaia 1992, S. 143–144; vgl. Piaia 1979, S. 137.
- ⁴¹ Mori 1988, S. 354–358; Mori 1999, S. 159–162, 164–165. Siehe auch Spink 1947; Piaia 1979, S. 136. Zur Tatsache, dass Bayle im Rahmen seiner Spinoza-Kritik von Argumenten Gebrauch macht, die Pierre Gassendi gegen Theorien von der Weltseele wie diejenige Robert Fludds eingesetzt hatte, siehe Darmon 1994
- ⁴² Zu *De theologia gentili* siehe Rademaker 1981, S. 306–309. Bayle bezieht sich auf die posthume Frankfurter Ausgabe von 1675, die mir unzugänglich war. Ich habe eine frühere, ebenfalls *post mortem* in Frankfurt gedruckte Edition benutzt (Vossius 1668), die mit derjenigen Bayles identisch sein dürfte. Jedenfalls stimmt hier die Nummer der Seite, auf der sich die zu besprechende Cesalpino-Stelle befindet, mit Bayles Seitenangabe überein.

widmet Vossius (1577-1649) ein Kapitel der aristotelischen Lehre von den Himmelsbewegern. Diese erörtert der niederländische Gelehrte und reformierte Theologe, der mehr als dreißig Jahre lang an den Universitäten Leiden und Amsterdam unterrichtete, unter Einbeziehung zahlreicher Aristotelesinterpreten aus den früheren Jahrhunderten, einschließlich Cesalpino. Ein Blick auf die betreffende Stelle zeigt, dass diese in Bayles Remarque B überaus treu wiedergegeben ist. So meint bereits Vossius, Cesalpino zufolge seien Himmelsbeweger, Engel, Dämonen, menschliche und tierische Seelen lediglich aufgrund ihres Bezugs zur Materie der Zahl nach mehrere; in Wirklichkeit verberge sich hinter dieser Vielheit eine einzige immaterielle Substanz, der erste Beweger, oder Gott. 43 Bemerkenswert ist allerdings, was Bayle bei seiner Vossius-Lektüre außer Acht lässt. Cesalpinos Reduktion der Vielheit geistiger und seelischer Substanzen auf eine einzige erklärt Vossius für unvereinbar mit den Ansichten des Aristoteles (Sed hoc parum cum eo conuenit, quod Aristoteles [...] ait [...]. Eoque leuior nobis in isto est auctoritas Caesalpini [...]):44 eine Feststellung, die sich in der Remarque B nicht wieder findet. Bayles selektiver Umgang mit Vossius' Text sorgt freilich für die innere Kohärenz seines Cesalpino-Porträts. Die Remarque A war ja gänzlich darauf ausgerichtet, den Aretiner als präzisen Aristotelesausleger bzw. seine Lehre vom ersten Beweger als getreue Herausarbeitung der aristotelischen darzustellen.

Den Leser informiert Vossius mit keinem Wort darüber, auf welchen Texten seine Wiedergabe der cesalpinischen Doktrin beruht. ⁴⁵ Der im Druck selbst kursiv markierte und für die These von der einen Substanz entscheidende Satz motrices coelorum caussas non esse per se multas; sed solum ob coelestes sphaeras uideri multas, cum per se una tamen sint substantia gibt sich für ein

⁴³ Vossius 1668, I, S. 531.

⁴⁴ Für Vossius, dessen Bemühung, die *genuina* bzw. *germana Aristotelis mens* zu erschließen auch anderswo im genannten Kapitel zutage tritt (siehe S. 532–533), dürfte somit Cesalpino nicht als *Peripateticus genuinus* gelten, wenn diese Kategorie im strengen Sinne genommen wird. Den Begriff selbst verwendet Vossius wiederum im selben Kapitel, nur in einem anderen Zusammenhang (S. 529–530).

⁴⁵ Die Vossius-Passage wird von Colombero in einer Fußnote erwähnt, nach deren möglichen Quellen wird allerdings nicht gefragt (siehe Colombero 1980, S. 349, Fußnote 30).

Zitat aus. Und ein solches ist er auch, allerdings aus einem Werk, das nicht Cesalpinos Feder entstammt. Es handelt sich um eine 1597 in Frankfurt veröffentlichte Schrift mit dem provokativen Titel Alpes caesae, hoc est, Andr. Caesalpini Itali, monstrosa & superba dogmata, discussa & excussa, die von Nikolaus Taurellus (1547-1606), Professor für Philosophie und Medizin an der lutherischen Hochschule zu Altdorf, verfasst wurde. Taurellus (der aufgrund seiner eigenen philosophischen Theorien selbst Zielscheibe zahlreicher Kritiken vonseiten orthodoxer lutherischer Theologen werden sollte) verfolgt auf knapp 1200 Seiten die Argumentationsgänge der Quaestiones Peripateticae auf Schritt und Tritt und widerlegt eine These nach der anderen. 46 Das Werk des Altdorfer Professors ist Bayle vom Titel her zwar bekannt, gelesen hat er es aber nicht. 47 Folglich konnte er nicht wissen, dass Vossius, die einzige Quelle für seine Remarque B, nicht etwa aus den Quaestiones Peripateticae, sondern aus den Texten von Cesalpinos schärfstem Gegner geschöpft hatte.

2.3. Alpes caesae (1597)

Zwingend nachzuweisen, dass Vossius Cesalpino ausschließlich über Taurellus gekannt hat, ist gewiss schwierig. Nach einem Vergleich der Vossius-Stelle mit einigen Passagen der *Alpes caesae* scheint es mir allerdings fast sicher, dass Taurellus' Schrift – direkt oder indirekt – als Grundlage für die Ausführungen des niederländischen Gelehrten gedient hat. Nicht nur ist das erwähnte Pseudozitat auch bei Taurellus kursiv gesetzt

⁴⁶ Zu Taurellus siehe den Lexikoneintrag Blank 2016. Vgl. auch Frank 2003, S. 129–174 und Wels 2012. Zu Taurellus' Polemik gegen Cesalpino im Bereich der Seelen- und Intellektlehre siehe Muratori 2014 und Blank 2016.

⁴⁷ In der *Remarque C* des Cesalpino-Artikels, die die Schriften des Aretiners, darunter die *Quaestiones Peripateticae*, auflistet, führt Bayle den Titel von Taurellus' Gegenschrift an und verweist dabei auf Teissier (siehe oben, Fußnote 13). Auch in dem Taurellus eigens gewidmeten Eintrag im *Dictionnaire* geht die Erwähnung der *Alpes caesae* nicht über den Titel hinaus (Bayle 1697f, S. 1132, Remarque B). In der Geschichte der historiographischen Repräsentationen Cesalpinos gewinnt Taurellus' Auseinandersetzung mit den *Quaestiones Peripateticae* erst mit Jacob Brucker an Bedeutung (siehe die Angabe in Fußnote 9), also etwa vierzig Jahre nach der Erstausgabe des *Dictionnaire*. Im Folgenden konzentriere ich mich allein auf diejenigen Punkte, in denen Taurellus indirekt, über die Vossius-Stelle, auf Bayle gewirkt hat.

und explizit Cesalpino in den Mund gelegt. ⁴⁸ Die angebliche Reduktion der himmlischen Intelligenzen auf eine einzige Substanz wird schon vom Altdorfer Professor als *ab Arist. sententia* [...] *alienissimum* beurteilt. ⁴⁹ Auch Vossius' Aussagen über die dämonischen, tierischen und menschlichen Seelen als Teilchen der göttlichen Substanz, die sich aufgrund ihres Bezugs zur Materie vervielfältige, weisen auffällige Ähnlichkeiten mit einzelnen Formulierungen des Taurellus auf. ⁵⁰ Die im Appendix abgedruckte Gegenüberstellung soll die textuellen und inhaltlichen Parallelen illustrieren.

Damit möchte ich nicht behaupten, dass die Quaestiones Peripateticae keinen Anlass für die von Taurellus vorgeschlagene und von Vossius rezipierte Lektüre bieten.⁵¹ Die Stelle aus der zweiten Quaestio des zweiten Buches, die Taurellus mit seinem Pseudozitat wiederzugeben meint, besteht tatsächlich darauf, einziges Prinzip der Pluralität sei die Materie. Also müsse das von der Materie Abgetrennte als solches ein einziges sein. Die von Aristoteles behauptete Pluralität der substantiae separatae, die die Himmelskörper bewegen, komme ihnen allein aufgrund ihres Bezugs zu diesen Körpern zu. 52 Eine weitere Passage setzt die numerische Vielfalt der menschlichen Intelligenzen explizit in Analogie zu jener der himmlischen: in beiden Fällen handle es sich um aufgrund der Materie erfolgte participationes an der einen göttlichen Substanz (mens ipsa participata). 53 Die Spannung zwischen Einheit und Vielheit der menschlichen Intelligenz in ihrem Verhältnis zum Göttlichen einerseits, zum Körperlichen ande-

⁴⁸ Nikolaus Taurellus 1597, S. 170. Hervorzuheben ist ferner der Bezug auf den ersten Beweger als unteilbar (ἀμερές), der bei Taurellus wie bei Vossius gleich auf das kursiv gesetzte Pseudozitat folgt. Im betreffenden Teil der *Quaestiones Peripateticae* (Andrea Cesalpino 1571, f. 25rA–26rC) findet sich keine Stelle, deren Wortlaut dem Pseudozitat entspricht.

⁴⁹ Nikolaus Taurellus 1597, S. 170.

⁵⁰ Nikolaus Taurellus 1597, S. 355–356, 377. Wiederum findet sich im entsprechenden Teil der *Quaestiones Peripateticae* (Andrea Cesalpino 1571, f. 40rB–42vF) keine Stelle, die dem Wortlaut der Passagen aus den *Alpes caesae* nahekommt, dort ist von *daemones* und *angeli* nicht einmal die Rede.

⁵¹ Hier eine Übersicht der wichtigsten Stellen, die eine Interpretation in diese Richtung nahelegen: Andrea Cesalpino 1571, f. 25rA–26rC, 30vE, 32rB–C, 39rC–40rA, 41vE–42rB.

⁵² Andrea Cesalpino 1571, f. 25rA-C.

⁵³ Andrea Cesalpino 1571, f. 39rC-vD.

rerseits ist ein wiederkehrendes Motiv in Cesalpinos Schrift. 54 In besonders eklatanter Weise kommt sie zum Ausdruck, wenn der Aretiner behauptet, die von der Materie abgetrennten unsterblichen menschlichen Seelen seien simpliciter unum, erst im Hinblick auf die einzelnen Menschen komme ihnen Pluralität zu. 55 Grundlage für all diese Behauptungen ist das Prinzip, dass alle numerische Vielfalt von der Materie komme, und man kann letztlich Taurellus verstehen, wenn er dieses Axiom radikal zu Ende denkt und seinem Kontrahenten die Auffassung zuschreibt: Omnes ergo daemones, & angeli: omnes etiam hominum animae: si materiam tollas: una sunt substantia: una sunt intelligentia: unus sunt Deus. 56

Im jetzigen Zusammenhang ist allerdings besonders wichtig, einen anderen Punkt hervorzuheben. Das Pseudozitat, das bei Taurellus die Pluralität der himmlischen Intelligenzen auf die eine göttliche Substanz zurückführt und ihm als der aristotelischen Doktrin fremd gilt, verbindet exemplarisch zwei Leitmotive, die die Gesamtkritik des Altdorfer Professors an seinem italienischen Kollegen prägen und später von Vossius übernommen wurden: die Gottlosigkeit der Lehre von der einen intellektuellen Substanz und die Abweichung von Aristoteles.⁵⁷ Diese beiden Momente koexistieren bereits programmatisch in Taurellus' Praefatio Auctoris ad Lectorem. Dort wird Cesalpino als jemand eingeführt, der sich zwar für einen Peripatetiker ausgibt, in Wirklichkeit aber den Sinn der aristotelischen Schriften verdreht und neue, gottlose Doktrinen verbreitet.⁵⁸ Der Lutheraner Taurellus hat dabei keine Skrupel, zur Begründung seines Verdikts auf Entscheidungen des Fünften Laterankonzils hinzuweisen. So veranschaulicht er die Gottlosigkeit von Cesalpinos

⁵⁴ Diese Spannung, die den Beweis der individuellen Unsterblichkeit praktisch unmöglich macht, ist bereits von Colombero klar herausgestellt worden (Colombero 1977, S. 275, 277).

⁵⁵ Andrea Cesalpino 1571, f. 39vF-40rA.

⁵⁶ Nikolaus Taurellus 1597, S. 377.

⁵⁷ Dass die Frage nach Aristoteles' ursprünglicher Lehre und deren Vereinbarkeit mit den christlichen Dogmen einen Kernpunkt von Taurellus' Auseinandersetzung mit Cesalpino bildet, hat bereits Muratori hervorgehoben (vgl. Muratori 2014, S. 46–47).

⁵⁸ Nikolaus Taurellus 1597, 'Praefatio Auctoris ad Lectorem', S. 24–25. Vgl. auch 'Epistola dedicatoria', S. *7.

Lehren, indem er diese mit der dort verurteilten averroistischen These von der Einheit des Intellekts in Verbindung bringt. Den arabischen Denker habe Cesalpino sogar übertroffen, indem er die Einheit des intellectus assistens auf Gott selbst übertragen habe, der sich als eine Art allgemeine Seele gemäß der Pluralität der Körper vervielfältigt. Diese Ansicht stellt laut Taurellus die Christlichkeit des Aretiners in Zweifel; solcherart seien allerdings die Früchte der aristotelischen Philosophie, die Cesalpino teils missverstanden, teils nicht verbessert habe. 59 Den präzisen Sinn dieser letzten Aussage und den Standpunkt, von dem aus sie getroffen wird, begreift man besser mithilfe des zweiten Bezugs, den der Altdorfer Professor auf das Fünfte Laterankonzil nimmt. Dort sei nämlich zurecht beschlossen worden, dass Doktrinen, die gegen den Glauben verstoßen, von den Philosophielehrern nach Kräften zu widerlegen seien und die wahre, christliche Philosophie zu verteidigen sei. 60 Diese Referenz bietet lediglich eine der zahlreichen Rechtfertigungen für Taurellus' grundsätzliche Auffassung davon, wie man Philosophie richtig betreibt. In wenige Worte gefasst, lautet sein Programm: Aristoteles ist zwar eine große Autorität auf dem Gebiet der Philosophie, muss aber trotzdem verbessert werden in den Punkten, in denen er von der christlichen Wahrheit abweicht. Ihrerseits lässt sich diese Wahrheit größtenteils rational erfassen und gerade darin besteht die Aufgabe des Philosophen, die es in freier vernünftiger Forschung, unbelastet von jeglicher menschlichen Autorität, zu erfüllen gilt. Tragend ist dabei die Auffassung, dass Philosophie und Theologie in keinem Widerspruch zueinander stehen können. 61

Cesalpinos *impietas* besteht somit dem Altdorfer Professor zufolge in seiner angeblichen Doktrin von der Einheit der intellektuellen Substanz, die allerdings nicht als einwandfreie

⁵⁹ Nikolaus Taurellus 1597, 'Praefatio Auctoris ad Lectorem', S. 25–26.

⁶⁰ Nikolaus Taurellus 1597, 'Praefatio Auctoris ad Lectorem', S. 27.

⁶¹ Die ganze *Praefatio* bringt diese Haltung zum Ausdruck, siehe insb. S. 23–24, 27–29, 33, 37–38; vgl. auch 'Epistola dedicatoria', S. *7–*8. Für Verweise auf andere Schriften des Taurellus, in denen seine starke Auffassung von der Rolle der Philosophie als Glaubensfundament zum Ausdruck kommt, siehe Frank 2003, S. 132–136, 142–149, 157–158; Wels 2012, S. xxii–xxiii, xxix, xxxvi–xxxviii; Blank 2016. Dort werden auch die problematischen Aspekte diskutiert, die Taurellus' Konzept für protestantische Verhältnisse barg.

Auslegung der Schriften des Aristoteles gelten könne. 62 Die Quintessenz von Taurellus' etwas weitläufigen Ausführungen findet sich ein halbes Jahrhundert später bei Vossius wieder: zum einen die Darstellung des in der materiellen Welt zergliederten göttlichen Intellekts, die in ihrem Wortlaut auf die Alpes caesae und nicht auf die Quaestiones Peripateticae zurückgeht; zum anderen die Charakterisierung der so präsentierten Lehre als gottlos und - wohlgemerkt - dem Aristoteles fremd. Letztere Charakterisierung unterdrückend, übernimmt Bayle Vossius' (und somit Taurellus') Darstellung der cesalpinischen Doktrin, offensichtlich ohne das Bedürfnis zu verspüren, deren Richtigkeit in der ihm immerhin zur Verfügung stehenden Schrift des Aretiners zu überprüfen. Das so gewonnene Material fügt er dann in seine eigene Spinozismusvorstellung ein, 'una sorta di supercategoria multicomprensiva', 63 'teoretica e storiografica ad un tempo', 64 die unter der Leitidee von der Einheit der Substanz Doktrinen unterschiedlichster geographischer und zeitlicher Provenienz in sich aufgenommen hat.65

2.4. Eine averroistische Reminiszenz (1696)

Man könnte sich die Frage stellen, ob Cesalpino für Bayle der einzige prominente Aristoteliker ist, der mit seinem Intellektbegriff Spinozas Substanz vorweggenommen hat. Im umfangreichen und stellenweise scharf polemisch ausgerichteten Spinoza-Artikel findet sich eine Passage, die eine negative Antwort nahelegt. Trotz der Klarheit ('clarté'), mit der sich die Idee ('idée') der Identität unserer Seele präsentiert, schreibt Bayle in unmissverständlich cartesianischer Sprache, habe es unzählige 'grans Philosophes' gegeben, die sich diesbezüglich geirrt ('erré') und alle Seelen und

⁶² Ein weiterer Vorwurf betrifft wie bei Parker und anschließend bei Bayle die Aufhebung der göttlichen Vorsehung, die aus Cesalpinos Lehren folge (siehe Nikolaus Taurellus 1597, 'Praefatio Auctoris ad Lectorem', S. 25–26, 29–30).

⁶³ Piaia 1992, S. 143.

⁶⁴ Piaia 1979, S. 138.

⁶⁵ Ausführlicher zur historiographischen Funktion der Spinozismus-Kategorie bei Bayle siehe Piaia 1979, S. 135–138. Die Literatur zu Bayles komplexer Haltung gegenüber Spinoza ist umfangreich. Für eine Liste der wichtigsten Titel (bis 1999) siehe Mori 1999, S. 155, Fußnote 1. Zur Entstehung und Entwicklung des Spinozismusbegriffs überhaupt siehe Otto 1994, S. 58–74 und Gawlick 1995.

Intelligenzen auf eine einzige reduziert hätten. ⁶⁶ Am Rande wird auf die *Remarque B* des Cesalpino gewidmeten Eintrags verwiesen, sowie auf die Passage im Abaelard-Artikel, die von den Scotisten handelt. Die These von der Einheit des Intellekts, fährt Bayle fort, sei im Italien des 16. Jahrhunderts so weit verbreitet gewesen, dass sie von Papst Leo X. verurteilt wurde. ⁶⁷ Es folgt ein kurzer Auszug aus der berühmten Bulle, in der die Lehren von der Sterblichkeit und von der Einheit der intellektiven Seele verdammt werden. Dieser Passage schließt Bayle den Kommentar an: 'C'étoit couper une grosse branche du Spinozisme'. ⁶⁸

Cesalpino steht also exemplarisch für diejenigen großen Philosophen, die sich bezüglich des an sich klaren Identitätsbegriffs geirrt und gerade darin den Spinozismus vorweggenommen haben. Jetzt wird er aber auch in Zusammenhang mit seinen von der Bulle betroffenen Landsleuten und Zeitgenossen gebracht, die jene eigenartige Intellektlehre mit verheerenden theologischen Konsequenzen befürwortet haben. Zusammen mit ihnen wird er erneut, diesmal aber wie bei Taurellus unter Berufung auf ein päpstliches Verdikt, zur Zielscheibe der *critique* des Calvinisten Bayle. Einer *critique* freilich, die sich nicht darauf beschränkt, die 'faussetez de fait' der früheren Historiker über die im *Dictionnaire* behandelten Figuren ans Licht zu bringen, sondern selbst über die 'faussetez philosophiques ou théologiques' dieser Figuren zu urteilen beansprucht. 69

Selbst wenn ein expliziter Bezug auf die averroistische Doktrin von der Einheit des Intellekts fehlt, rückt diese Stelle den Aretiner eindeutig in das Kraftfeld des Averroes und seiner Renaissanceanhänger. Im Averroes-Artikel (erstmals 1702 in der zweiten Ausgabe des *Dictionnaire* erschienen) werden der arabische Aristoteles-Kommentator und seine italienischen Mitstreiter ebenfalls in Verbindung mit Spinoza (und mit Leos Bulle) gebracht. 70 In der Verflechtung der unterschiedlichen Bezüge steckt

⁶⁶ Bayle 1697e, S. 1097, Remarque L.

⁶⁷ Bayle 1697e, S. 1097, Remarque L.

⁶⁸ Bayle 1697e, S. 1097, Remarque L.

⁶⁹ Vgl. Piaia 1979, S. 124-125; Gueroult 1983-1988, I, S. 238.

⁷⁰ Bayle 1702a, S. 415–417. Dort erklärt Bayle, in Polemik gegen die *Conimbricenses*, die Einheit des Intellekts für eine wahrhaft aristotelische Lehre. Zu Bayles Behandlung von Averroes' Intellektlehre siehe Piaia 2013, S. 131–137.

somit auch bei Bayle ein 'averroistisches' Cesalpino-Bild: ein Bild, das – ohne dass Bayle davon gewusst hätte – anlässlich derselben päpstlichen Bulle bereits von Taurellus propagiert worden war.

3. Von A nach B. Auf dem Weg zu einem einheitlichen Cesalpino-Porträt

Wir haben gesehen, dass die beiden Rezeptionslinien, die in Bayles Remarques A und B (1696) münden, unabhängig voneinander verlaufen und unterschiedliche Repräsentationen von Andrea Cesalpino und seinen Lehren vermitteln. Der erste Faden, der seinen Ausgang von der Praefatio der Quaestiones Peripateticae (1571) nimmt und vom englischen Erzdiakon Samuel Parker (1678) weitergesponnen wird, stilisiert den Aretiner als treuen Aristotelesinterpreten mit wenig christlichen Auffassungen; ein Bild, das mit der Leitvorstellung jener Zeit von der Unvereinbarkeit des 'wahren' Aristoteles, eines Heiden, mit zentralen Dogmen des Christentums völlig im Einklang stand. Der zweite, von dem lutherischen Philosophieprofessor Taurellus (1597) und dem reformierten Gelehrten Vossius (1641) getragene Rezeptionsstrang projiziert auf Cesalpino eine Doktrin von der Einheit der intellektuellen Substanz, die geradezu prädestiniert erscheint, nach der Veröffentlichung von Spinozas Ethica (1677) als 'Spinozismus avant la lettre' gebrandmarkt zu werden. Sowohl Taurellus als auch Vossius betrachten allerdings diese Lehre als klare Abweichung von der wahrhaft aristotelischen. Es stellt sich nun die Frage, wie diese zwei recht heterogenen rezeptionsgeschichtlichen Belichtungen Cesalpinos, die 'genuin aristotelische' und die 'spinozistische', in Bayles Augen interferieren und zu Aspekten eines einheitlichen Porträts zusammenwachsen konnten.

Den Anfang einer Antwort auf diese Frage bietet gewiss die Beobachtung, dass in der anti-spinozistischen Polemik des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts Spinoza 'nicht als singuläres Phänomen, sondern von Anfang an als Erscheinung des neuzeitlichen Atheismus'⁷¹ angesehen wurde, als Teil ei-

⁷¹ Otto 1994, S. 36.

ner Gesamtbedrohung also, zu deren prominentesten antiken Exponenten Aristoteles schon längst gehörte. Bei Bayle selbst galt Spinoza bekanntlich als der erste 'Athée de systême'.72 Zugleich zählt der Artikel 'Aristote' Lehren auf, mit denen dieser das Christentum 'schockiert' ('choqué') habe, und erwähnt zudem eine seinen 'atheisme' behandelnde Schrift. 73 Genau an dieser Stelle zieht Bayle eine direkte Verbindung zu Spinoza: 'On a soutenu depuis peu en ce païs [scil. in den Niederlanden] dans la † Preface de quelques livres, que la doctrine de ce philosophe ne differe pas beaucoup des principes de Spinoza'. 74 Der Verweis nennt die von einem gewissen David Hassel verfassten Praefationes zu zwei in den 90er Jahren posthum erschienenen Schriften des reformierten Theologen Christoph Wittich (1625–1687).75 Wittich zeigte ausgeprägte Sympathien für die cartesianische Philosophie: 76 eine Einstellung, die Hassel, ein Schüler Wittichs an der Theologischen Fakultät in Leiden, in beiden Vorreden vollkommen teilt.⁷⁷ Diese Stelle aus dem Artikel 'Aristote' ist in unserem Zusammenhang deshalb besonders wichtig, weil sie den Zielpunkt eines Verweises bildet, der am Rande der 'genuin peripatetischen' Remarque A im Cesalpino-Eintrag steht. Durch diesen Verweis wird eine Behauptung gestützt, die Bayle ganz am Ende der Anmerkung macht und somit gleichsam die Brücke zur 'spinozistischen' Remarque B schlägt: 'Ce que nous dirons dans la remarque suivante [scil. in B] confirmera ce que j'ai raporté ailleurs (d) [scil. im Artikel 'Aristote'], touchant la conformité de Spinosa avec Aristote'. 78 Wenden wir uns nun

⁷² Bayle 1697e, S. 1083, Remarque A.

⁷³ Bayle 1697c, S. 358.

⁷⁴ Bayle 1697c, S. 358.

⁷⁵ Bayles Verweis folgend, erwähnt Colombero Hassels erste *Praefatio* als das womöglich früheste Zeugnis einer Verflechtung von anti-aristotelischer und anti-spinozistischer Polemik, ohne allerdings den Text zu analysieren (siehe Colombero 1980, S. 352, Fußnote 38).

⁷⁶ Zu Wittich siehe Dibon 1993, S. 370–373; Otto 1994, S. 79; Leinsle 1995, S. 303–306.

⁷⁷ Zu diesen Vorreden im Kontext der posthumen Edition von Wittichs Werken siehe Savini 2000. Bezüglich des konkreten Milieus, das durch die Ableitung von Spinozas Philosophie aus cartesianischen Prinzipien Hassels Reaktion provoziert haben könnte, siehe die Hypothesen, die Savini auf S. 88–91 aufstellt.

⁷⁸ Bayle 1697d, S. 821, Remarque A.

in einem letzten Schritt den zwei Texten Hassels zu, die für die Verbindung zwischen Aristoteles und Spinoza bürgen und somit letztlich die organische Einheit von Bayles Cesalpino-Porträt gewährleisten.

3.1. Aristoteles Stagirites in eodem cum Spinoza haesit luto (1690)

Bei der ersten Schrift Wittichs, die 1690 in Amsterdam unter dem Titel Anti-Spinoza siue Examen Ethices Benedicti de Spinoza, et Commentarius de Deo et eius attributis gedruckt wurde, handelt es sich um eines der wichtigsten Dokumente aus der frühen Polemik rund um Spinozas Lehre. In der *Praefatio* würdigt Hassel Wittichs Unternehmen in einer Weise, die ein beeindruckendes Zeugnis für das Potential historiographischer Legitimationen in den damaligen philosophischen Debatten ablegt. Laut Hassel gibt es lediglich zwei philosophische Systeme. In dem einen gelte Gott als die transzendente Ursache der Dinge, die diese aus einem freien Entschluss schaffe. In dem anderen System sei Gott hingegen immanente Ursache des Universums, das aus blinder Notwendigkeit zustande komme. Während das erste System jeden religiösen Kult fundiere, hebe ihn das zweite von Grund aus auf. Das Schlagwort fällt, wenn die Fundamente der zwei Lehrgebäude benannt werden. Das erste beruhe nämlich auf der Unterscheidung zwischen Geist (mens) und Körper, das zweite, im Gegenteil, auf ihrer Vermischung. 79 Sobald diese cartesianisch inspirierte Scheidung der Schafe und Böcke vollzogen ist, widmet sich Hassel der historiographischen Fundierung seiner Konstruktion. Zum Stammvater des ersten Systems wird Anaxagoras erklärt, auf ihn folgen Pythagoras, Sokrates und Platon. Die Ehre, ihre Einsichten erstmals mit mathematischer Sicherheit und Methode richtig zusammengestellt und somit den Grundstein der christlichen Enzyklopädie gelegt zu haben, gebührt selbstredend dem Nobilissimus Cartesius. 80 Das zweite, 'gottlose' System geht auf Philosophen wie Demokrit, Protagoras und Epikur zurück. Hierzu gehören auch die Stoiker, deren Philosophie dem Spino-

⁷⁹ Hassel 1690, S. *4.

⁸⁰ Hassel 1690, S. *5.

zismus wie ein Ei dem anderen ähnele. 81 In dieser beschämenden historischen Genealogie von Spinozas System fällt Aristoteles' Name zunächst nicht, allerdings ist Hassel noch nicht fertig. Bald kehrt er zu Wittichs konkretem Vorhaben, der Widerlegung Spinozas, mit den folgenden Worten zurück:

Hoc nunc, quicquid est systematis Spinozae, post multos alios uiros Eruditos, subuertendum sibi sumsit ὁ μακαρίτης Wittichius noster. Machinas adhibuit non in Lyceo, sed Schola Cartesiana fabrefactas, & quidem merito. Tantum enim abest, ut Spinozae error ex doctrina Aristotelis, quod pertendunt alii, refelli possit, ut eum mirifice firmet, siquidem ipsissimus ille Aristoteles Stagirites in eodem cum Spinoza haesit luto. 82

Hinter Hassels Auslassungen über die peripatetische Philosophie steht also ein konkreter Grund: zeitgenössische Behauptungen, Spinoza könne ausgehend von den aristotelischen Schriften widerlegt werden. ⁸³ Dies weist der Autor der *Praefatio* entschieden zurück, da Aristoteles selbst mit Spinoza in demselben 'Kot' stecke. Hierauf bemüht sich Hassel nachzuweisen, dass beide Denker die Ewigkeit und Notwendigkeit der Welt befürworteten. ⁸⁴ Bald kommt er auch auf die ihm besonders wichtige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Geist (*mens*) und Körper zu sprechen:

Quin imo, cum Aristot. in eundem conceptum mentis nostrae cum Spinoza consentiat, in ipsa principia ac systematis contextum, si quem unquam habuit, haec enim indiuulso nexu cohaerent, consensisse censendus est. Spinozae, & quidem conuenienter suis principiis, ad quae etiam prouocat, Mens & corpus est una eademque res. [...] Idem tecte affirmat Aristoteles [...] nullam aliam inter corpus & mentem agnoscit differentiam, quam inter ceram & eius figuram [...]. 85

Angebliche Parallelstellen aus den Schriften der zwei Autoren anführend, versucht Hassel seine These zu belegen: Die zwei

⁸¹ Hassel 1690, S. *5-6.

⁸² Hassel 1690, S. *10.

⁸³ Wie bereits von Savini hervorgehoben (Savini 2000, S. 87).

⁸⁴ Hassel 1690, S. *10-*11.

⁸⁵ Hassel 1690, S. *11.

Lehrgebäude stimmen deswegen in ihren Prinzipien und in ihrem Gefüge überein, weil ihnen ein gemeinsamer Geistbegriff zugrunde liegt, ein Begriff von *mens*, der diese letztlich mit dem Körper identifiziert. Ausgerechnet in diesem fundamentalen Punkt weichen Aristoteles und Spinoza von Descartes' scharfer Unterscheidung zwischen *res cogitans* und *res extensa* ab und lassen sich so in die Reihe der Vertreter des gottlosen philosophischen Systems einordnen, das dem cartesianischen im Laufe der Geschichte unermüdlich Konkurrenz macht. ⁸⁶ Folglich sollten Spinozas Lehren nicht ausgehend von Aristoteles, sondern allein mithilfe von Descartes entkräftet werden: wie sich dies eben Wittich vorgenommen hat. ⁸⁷

3.2. *Impium nomen* (1692)

Diese elaborierte Zusammenstellung von Aristoteles und Spinoza dürfte nicht unbemerkt geblieben sein, denn zwei Jahre später kommt Hassel in der Praefatio zu einer anderen Schrift Wittichs auf das Thema zurück und baut seine Argumentation weiter aus. 88 Der wahre Sinn (germanus sensus) von Aristoteles' Doktrin laufe, so Hassel, auf eine Vergöttlichung der Welt hinaus, sprich auf das Alpha und Omega von Spinozas Denken. Dies soll nun anhand einer weiteren, wenn auch recht knappen, historischen Genealogie aufgezeigt werden, in der auch Cesalpinos Name nebenbei erwähnt wird. In ihrer Unvernunft (dementia) und Fehldeutung der aristotelischen Philosophie hätten die Scholastiker diese mit der christlichen Lehre vermischt. Anders im 16. Jahrhundert, als die bonae literae zwar wiederhergestellt würden, aber die Peripatetiker sich durch ihren exzessiven Aristotelesgebrauch mit dem Atheismus angesteckt und diesen unbehelligt weiter geschürt hätten. Hier verweist Hassel auf Vanini, Cesalpino und Berigardus, sowie auf 'andere gottlose Namen und kleinliche Philosophen' (impia nomina, minutique Philosophi). Erst Descartes, Philosophus uere Christianus, habe mit seiner scharfen Unterscheidung

⁸⁶ Vgl. Hassel 1690, S. *12.

⁸⁷ Vgl. Hassel 1690, S. *12.

⁸⁸ Hassel 1692, S. *10-*16.

von Gott und Welt, Geist (*mens*) und Körper der christlichen Frömmigkeit ein wahres Haus gebaut.⁸⁹

Wie bei Parker taucht Cesalpinos Name auch in Hassels Praefatio innerhalb des bekannten Denkschemas auf, das barbarische Scholastik und atheistischen Renaissancearistotelismus gegeneinander ausspielt, um die Überlegenheit des eigenen Unternehmens zu demonstrieren. Bei Hassel ist dieser Gemeinplatz stark cartesianisch gefärbt und zielt darauf ab, Spinoza und Aristoteles (samt dessen treuen Renaissanceinterpreten) als verschiedene Sprachrohre derselben gottlosen These zu entlarven: Vermischung von Gott und Welt, von Geist und Körper. Angesichts der Situation an den damaligen niederländischen Universitäten, die von den Kämpfen zwischen aristotelischer und cartesianischer Philosophie geprägt waren, erscheint Hassels Leitidee ebenso einfach wie ökonomisch. Die zwei Hauptkonkurrenten des großen Descartes - Spinoza, dessen Bezugnahmen auf cartesianische Ideen für die Augen der Öffentlichkeit kompromittierend waren, und Aristoteles, dessen althergebrachte -Autorität so schwer umzustürzen war, – sollten als gleichgesinnte Genossen präsentiert und damit beide mit einem Schlag neutralisiert werden. 90

Gewiss steht Cesalpino nicht im Mittelpunkt von Hassels Interesse. Ihm wird auch nicht die sonst als spinozistisch par excellence geltende Lehre von der einen Substanz angehängt, die bemerkenswerterweise in den zwei Praefationes keine prominente Rolle spielt. Für Bayle hingegen, der Vossius' Text vor Augen hatte, dürfte es leicht gewesen sein, dieses einzig fehlende 'Einheitsmotiv' in Hassels Kernthese von der aristotelisch-spinozistischen Vermischung von Gott und Welt, mens und Körper hineinzulesen und es konkret auf Cesalpinos 'genuin' peripatetische Doktrin vom ersten Beweger zu beziehen.

⁸⁹ Hassel 1692, S. *13-*15.

⁹⁰ Für eine etwas abweichende Beurteilung siehe Savini 2000, S. 88.

Schlussbemerkungen. 'Le marché public'

Zurück zu unseren Ausgangsfragen: Unter welchen Umständen wurde der Hybrid 'Andrea Cesalpino: genuinus Peripateticus, Spinozista ante Spinozam' 1696 in Rotterdam geboren? Wie hat Bayle das überlieferte Material über diesen Philosophen und seine Lehren konkret transformiert, um eine neue Repräsentation des Aretiners, eine Figur mit Doppelidentität zu erzeugen? Und was verrät diese Repräsentation wiederum über den theoretischen und historiographischen Standpunkt, von dem aus sie kreiert wurde?

Der Cesalpino-Eintrag in Bayles Dictionnaire historique et critique bewahrt die Spuren einer nicht gerade selbstverständlichen Geburt, die mithilfe von ausschließlich protestantischen Hebammen erfolgte. Mit Ausnahme der Quaestiones Peripateticae selbst entstammen nämlich alle Texte, die Bayle für die Erstellung der *Remarques A* und *B* benutzte, der protestantischen Gelehrtenwelt. Die zwei Anmerkungen bilden die deutlich auseinandergehenden Rezeptionslinien, die 'genuin peripatetische' und die 'spinozistische', ab und stellen zwei in puncto Lesepraxis recht heterogene Annäherungsversuche an Cesalpinos Figur vonseiten Bayles dar. 'Cesalpino genuinus Peripateticus' ergibt sich grundsätzlich aus einer direkten Lektüre der Praefatio zu den Quaestiones Peripateticae, deren Ansprüche auf Aristotelestreue mithilfe des englischen Erzdiakon Samuel Parker (seinerseits mit dieser Schrift gut vertraut) bestätigt werden. Hingegen ist 'Cesalpino Spinozista ante Spinozam' nicht einschlägigen Texten jener 'Primärquelle' entnommen, sondern beruht auf einer Stelle in einem enzyklopädischen Werk des niederländischen Gelehrten Vossius, die ihrerseits von Cesalpinos schärfstem Kritiker, dem Altdorfer Professor Nikolaus Taurellus, abhängig ist. 91

Nichtsdestotrotz weisen beide Anmerkungen Bayles einige feine Elemente auf, die für die organische Einheit des Ganzen entscheidend sind. So wird in der *Remarque B* Vossius' (und

⁹¹ Dabei hatte sich Bayle in der *Praefatio* des *Dictionnaire* programmatisch für eine direkte Lektüre der Quellen und eine Anführung der einschlägigen Zitate in der Originalsprache ausgesprochen (siehe Bayle 1697a, I/1, 'Preface', S. 6). Vgl. Piaia 1979, S. 148.

somit Taurellus') klares Urteil, dem zufolge Cesalpino in seiner Lehre von den Himmelsbewegern von Aristoteles abweicht, stillschweigend übergangen. Noch wichtiger und kreativer ist die Abstimmungsarbeit in der *Remarque A*. Dass Bayle die gegen die christliche Religion verstoßenden Ansichten des Aretiners ausgerechnet an der Herausarbeitung der aristotelischen Lehre vom 'premier mobile', von Gott als dem immateriellen ersten Beweger, verdeutlicht, nimmt den Schwerpunkt der *Remarque B*, die Lehre von der einen intellektuellen Substanz, vorweg. Und so kann bereits in der ersten Anmerkung die auf dem 'genuin peripatetischen' Überlieferungsweg vermittelte Auffassung von der spekulativen, jeglicher Vorsehung entbehrenden göttlichen Intelligenz eines der Merkmale des spinozistischen Monismus, die Verwischung der Grenze zwischen Schöpfer und Schöpfung, ungezwungen aufnehmen.

Es stellt sich die Frage nach den Faktoren, die diesen 'inventiven' Umgang Bayles mit den ihm zur Verfügung stehenden Texten bestimmt haben. In was für ein Raster von loci communes, in was für eine bereits vorhandene Wissensordnung⁹² sind die Bruchstücke der Cesalpino-Überlieferung beim Leser und Schriftsteller Bayle hineingeraten, damit aus so disparaten und auf disparaten Ebenen gewonnenen Inhalten doch eine einheitliche, lebendige, für Bayle selbst wie für die Leser seines Dictionnaire glaubwürdige Figur hervortreten konnte? Die Antwort auf diese Frage liegt in der antispinozistischen Polemik des ausgehenden 17. Jahrhunderts und konkret in den cartesianisch inspirierten Argumentationszusammenhängen der beiden kurzen, von David Hassel verfassten Texte. Hassel – der auf einen Schlag Aristoteles und Spinoza, die zwei Erzfeinde des Cartesianismus, zu treffen versucht, indem er beide über denselben Kamm schert – lieferte für Bayle die Matrix, die es ihm erlaubte, einen wahren Aristotelesinterpreten gleichzeitig als Vorläufer Spinozas zu betrachten. Indem Hassel die Wurzel der Verwandtschaft zwischen Aristoteles und Spinoza in ihrer Auffassung vom Verhältnis zwischen mens und corpus sah, die notwendig zur Vermischung von Gott und Welt führte, suggerierte er Bayle womöglich auch den kon-

⁹² Vgl. Völkel 2004, S. 39-40, 47-48.

zeptuellen Kern seines Cesalpino-Artikels: den aristotelischen Intellektbegriff, der spinozistische Züge annehmen sollte.

Cartesianische und spinozistische Thesen und Probleme bilden auch sonst die Hauptbezugspunkte, mit deren Hilfe Bayle philosophische Lehren aus der Vergangenheit erörtert und auswertet, die Maßstäbe, an denen er alte Philosopheme im Rahmen einer 'journalistischen' Aktualisierung misst. 93 Dass auch ein Vertreter der aristotelischen Tradition wie Cesalpino durch das Prisma der cartesianischen Auseinandersetzung mit Spinoza porträtiert wird, passt somit nur zu gut in die Gesamtökonomie des Dictionnaire. Es ist behauptet worden, dass für Bayle die aristotelische Perspektive auf das Verhältnis zwischen Seele und Körper von der cartesianischen Trennung zwischen res cogitans und res extensa definitiv überwunden worden sei. Von diesem cartesianischen Standpunkt aus könne Bayle, ein 'post-peripatetico', die geschichtlichen Entwicklungen der aristotelischen Intellekttheorie und die damit verbundenen Debatten rund um die Unsterblichkeit der menschlichen Seele mit einem gewissen historischen sowie spekulativen Abstand beobachten. 94 Der Artikel 'Cesalpin' bestätigt diese Ansicht: es ist letztlich die cartesianische Stimme Hassels, die Bayle über Cesalpino urteilen lässt.

Es wäre jedoch falsch, Bayles Standpunkt ohne Weiteres mit demjenigen Hassels zu identifizieren, 95 vor allem wegen der spezifischen Auffassung von den Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Vernunft, die Bayle vertritt. 'La Raison n'est-elle pas un marché public où chaque secte va faire ses provisions tant bien que mal?' 96 Als Bayle in der aristotelischen Intellektlehre Cesalpinos einen spinozistischen 'Irrtum' erblickt, diagnostiziert er zunächst die gemeinsame Herkunft der 'provisions', die sich der Aretiner, als treuer Aristotelesinterpret, und Spinoza auf dem

⁹³ Piaia 1979, S. 133-144.

⁹⁴ Piaia 2013, S. 132–133.

⁹⁵ Zu Bayles grundsätzlich sympathisierender, aber letztlich recht komplexer Haltung gegenüber dem 'postperipatetischen' cartesianischen Dualismus, insbesondere mit Blick auf dessen Fähigkeit, das christliche Dogma von der Unsterblichkeit der Seele definitiv zu beweisen, siehe Piaia 2015, S. 259–266. Vgl. Ryan 2004; Ryan 2009, S. 22–26, 33–49.

⁹⁶ Bayle 1737b, S. 770b. Vgl. S. 778b–779a. Zu diesen Stellen siehe Solère 2003, S. 99.

öffentlichen Markt der Vernunft besorgt haben. Dann bewertet er diese als 'schlechter' im Vergleich zur 'provision', die die Cartesianer zur strengen Trennung zwischen mens und corpus geführt hat. Allerdings versteht sich der Calvinist Bayle als 'Philosophe sans entêtement', der die 'conjectures' unterschiedlicher Denker nach Belieben befolgen oder wieder zurücklassen kann, da diese die Tiefen Gottes in dessen Werken nicht zu erschöpfen vermögen. 97 Die menschliche *raison* ist eine endliche, begrenzte Instanz, die keine absoluten Ansprüche auf das Wahre, das Produkt der unendlichen göttlichen Vernunft, erheben kann. Die Endlichkeit unserer raison, die es ihr nicht erlaubt, eine Übersicht über das unendliche Ganze zu erlangen, verurteilt sie zu einer antinomischen Partialität. Die raison ist kein architektonisches Vermögen zur Errichtung unerschütterlicher Lehrgebäude, sondern vielmehr ein dialektisches, kritisches Instrument, das solche Konstruktionen zerstört; ein Netz von konkurrierenden philosophischen Theorien und Argumentationsstrategien, gleich einem öffentlichen Raum voller Marktbuden, wo Erkenntnisse von begrenzter Gültigkeit zum Verkauf angeboten werden. Demnach sollte ein dialektisch beschlagener Kunde (wie Bayle selbst) durchaus in der Lage sein, die Qualität der unterschiedlichen Waren einzuschätzen, ihre gemeinsame oder unterschiedliche Provenienz zu identifizieren, die komplexen Verhältnisse, in denen sie zueinander stehen, zu durchschauen. So kann er die konkurrierenden philosophischen Diskurse gegeneinander ausspielen, um die innere, dialektische Aporetik der *raison* an den Tag zu legen. Oder er kann sich auch für einen vernünftigen Einkauf (z.B. des cartesianischen Dualismus) entscheiden. Selbst im letzten Fall bleibt aber der sorgfältig abmessende Kunde immer noch in der aporetischen Marktlogik verhaftet: vor die Unermesslichkeit der göttlichen Wahrheit gestellt, verliert auch der vernünftigste Einkauf – vernünftigerweise! – seinen Wert.98

Die *raison* vergleicht Bayle wohlgemerkt mit einem Raum, von Zeit ist in der betreffenden Passage keine Rede. 'Andrea Ce-

⁹⁷ Bayle 1737a, S. 126a. Zu dieser Stelle siehe Piaia 1979, S. 119–120.

⁹⁸ In dieser Darstellung von Bayles Konzeption der Vernunft veranschauliche ich an der Marktmetapher eine Lektüre, die von Jean-Luc Solère ausführlich herausgearbeitet und belegt worden ist. Siehe Solère 2003.

salpino: genuinus Peripateticus, Spinozista ante Spinozam' stellt nicht das Moment einer sich geschichtlich entwickelnden philosophischen Rationalität à la Hegel dar, wo ein aristotelisches Philosophem in ein spinozistisches umschlagen würde. Wenn man mit Bayle zu Ende denkt, dürfte Aristoteles' Intellektbegriff, den Cesalpino ja vollkommen durchschaut habe, mit Spinozas Substanzbegriff einfach identisch sein: es handelt sich um dieselbe 'provision', die sich zwei verschiedene 'Sekten' besorgt haben, indem sie Identität falsch gedacht haben. Nur eine statischräumlich und nicht genetisch-zeitlich aufgefasste raison erlaubt eine 'genuine', uneingeschränkte Rückkehr zu Aristoteles in der Renaissance, die sich zugleich als Wiederaufnahme eines immer da gewesenen 'Spinozismus' erweist. Auf diesem Markt der raison bewegt sich das Dictionnaire mit seiner 'Geschichte der Philosophen', einem der Doxographie nahe stehenden, atomartigen Unternehmen, das anders als eine 'Geschichte der Philosophie' nicht auf der herausgearbeiteten Gesamtvision einer organischen historischen Entfaltung beruht. 99 Bei diesem 'kritischen', Irrtümer aufdeckenden Einkaufsbummel im parzellierten und ahistorischen Raum der raison sind die philosophischen Diskurse alle gleichzeitig, aktuell präsent. Nur wenige Jahrzehnte nach Bayle werden André-François Boureau-Deslandes und Johann Jacob Brucker mit ihren groß angelegten 'kritischen' Geschichten der Philosophie ein kohärentes, zeitlich verlaufendes Narrativ liefern, 'dont le sujet est la raison moderne et l'objet la genèse de cette raison'. 100 Das 'Kritische' bleibt dabei das Bindeglied zwischen diesen unterschiedlichen Momenten der Geschichte der Philosophiegeschichtsschreibung. Beide lassen sich nämlich als Ausdruck jener modernen Rationalität auffassen, die sich der philosophischen Überlieferung mit wachsender Aufmerksamkeit zuwendet, um – diese aus einer 'kritischen' Distanz prüfend – die eigene Überlegenheit unter Beweis zu stellen. 101

⁹⁹ Vgl. Piaia 1979, S. 121-124.

¹⁰⁰ König-Pralong 2016, S. 11.

¹⁰¹ Vgl. König-Pralong 2015, insb. S. 667–668, 670–671; König-Pralong 2016, insb. S. 10–11, 19–21, 165, 168.

Appendix:

Taurellus' Alpes caesae als Quelle für Vossius' Cesalpino-Darstellung

Vossius 1668, I

Andreas tamen Caesalpinus censet, motrices coelorum caussas non esse per se multas; sed solum ob coelestes spĥaeras uideri multas, cum per se una tamen sint substantia. Sed hoc parum cum eo conuenit, quod Aristoteles lib. VIII φυσικ. ἀκροάσ. cap. x, cont. lxxviii, ait, primum mouens esse άμερὲς, καὶ μηδὲν ἔχειν μέγεθος, partibus uacans, & nulla praeditum magnitudine. Eoque leuior nobis in isto est auctoritas Caesalpini: quod idem nec daemones, uel angelos, aliud esse censeat, quam particulas Dei corporibus tenuissimis sociatas: imo & bestiarum, & hominum animas itidem Dei particulas existimarit. Daemones igitur multos fatebatur; sed ratione materiae; extra quam nullam esse multitudinem putauit. Ideo & unam statuit intelligentiam humanam; sed multiplicari secundum hominum multitudinem. Quae sane impietate non carent. Sic igitur concludimus, Aristoteli praeter supremi orbis praesidem ac motorem, diurni motus caussam, esse & minores Deos, inferiorum orbium motores. (S. 531)

Nikolaus Taurellus 1597

Hoc etiam assumit Caesalp., quod ab Arist, sententia est alienissimum: motrices sc. coelorum caussas non esse per se multas: sed solum ob coelestes sphaeras uideri multas: quae per se una tamen sint substantia. Cum enim primum mouens sit άμερὲς, & nullam habeat magnitudinem: qui possit in tot partes distribui? (S. 170) Quid uero daemones & angeli sint aliud praeter communis Dei particulas quasdam tenuissimis communicatas corporibus? De ceteris animalium, & hominum animabus non erubuit idem asserere Caesalpinus. Quae certe omnia dogmata, cum sint absurdissima, & magis etiam quam dici possit impia: nullis tamen ab eo confirmantur rationibus: quae uel tantilli sint ponderis [...] Forte daemones etiam sunt animalia. Hoc non dubitauit asserere Caesalpinus: propterea quod hoc axiomatis loco habuerit: extra materiam nullam esse multitudinem. [...] Quaero amplius: an daemones etiam sint extra materiam. Non uidetur: cum nulla sit extra materiam multitudo. (S. 355 - 356)

Quod autem anima hominis post mortem sit ipse Deus: ita fit ex superiorib. manifestum, ut alia non sit opus demonstratione. Consulatur quaestio sexta: qua docuit Caesalpinus unam esse diuinam intelligentiam, non plures. An non praeclarum hoc eius est dogma: nullam absque materia esse multitudinem? Omnes ergo daemones, & angeli: omnes etiam hominum animae: si materiam tollas: una sunt substantia: una sunt intelligentia: unus sunt Deus. (S. 377)

Bibliographie

- Andrea Cesalpino (1571), Peripateticarum quaestionum libri quinque, Venetiis: Iuntae.
- Pierre Bayle (1697a), *Dictionaire historique et critique*, 2 Bde, Rotterdam: R. Leers.
- -, (1697b), 'Abelard (Pierre)', in Pierre Bayle, *Dictionaire historique et critique*, I/1: *A–B*, Rotterdam: R. Leers, S. 23–32.
- -, (1697c), 'Aristote', in Pierre Bayle, *Dictionaire historique et critique*, I/1: *A–B*, Rotterdam: R. Leers, S. 352–362.
- -, (1697d), 'Cesalpin (André)', in Pierre Bayle, *Dictionaire historique et critique*, I/2: *C*–*G*, Rotterdam: R. Leers, S. 820–821.
- -, (1697e), 'Spinoza (Benoît de)', in Pierre Bayle, *Dictionaire histo-rique et critique*, II/2: *P–Z*, Rotterdam: R. Leers, S. 1083–1101.
- -, (1697f), 'Taurellus (Nicolas)', in Pierre Bayle, *Dictionaire histo-rique et critique*, II/2: *P–Z*, Rotterdam: R. Leers, S. 1131–1132.
- -, (1702a), 'Averroes', in Pierre Bayle, Dictionaire historique et critique. Seconde édition, revuë, corrigée & augmentée par l'Auteur, I: A-D, Rotterdam: R. Leers, S. 414-421.
- -, (1702b), 'Cesalpin (André)', in Pierre Bayle, Dictionaire historique et critique. Seconde édition, revuë, corrigée & augmentée par l'Auteur, I: A-D, Rotterdam: R. Leers, S. 875-876.
- -, 'LXXXI^c Lettre à M^{r.} Bayle son Frère', in Pierre Bayle, *Oeuvres diverses*. Nouvelle édition considerablement augmentée, I, La Haye: Compagnie des Libraires, 1737a, S. 125–126.
- -, 'Réponse aux questions d'un provincial', in Pierre Bayle, *Oeuvres diverses*. Nouvelle édition considerablement augmentée, III/2, La Haye: Compagnie des Libraires, 1737b, S. 501–1084.
- -, 'Cesalpin (André)', in Pierre Bayle, Dictionaire historique et critique. Cinquiéme édition, revue, corrigée, et augmentée, hg. M. Bohm, II: C-I, Amsterdam et al.: P. Brunel et al., 1740, S. 117–118.
- A. Blank (2016), 'Nicolaus Taurellus', in E. N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ausgabe Herbst 2016, Online-Ausgabe, Zugriff am 23. Oktober 2016, https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/taurellus/.
- Johann Jacob Brucker (1766–1767), Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Zweite Auflage, 4 Bde & Appendix, Lipsiae: Weidemannus & Reichius (Erstausgabe 1742–1744).
- Johann Franz Budde & Johann Friedrich Werder (resp.) (1701),

- Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam, Halae: Ch. Henckelius.
- Johann Gottlieb Buhle (1800–1805), Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 6 Bde, Göttingen: J. G. Rosenbusch & J. F. Röwer (Geschichte der Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts).
- G. Canziani (1998), 'Les philosophes de la Renaissance italienne dans le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle', in H. Bots (Hg.), Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le 'Dictionnaire historique et critique' de Pierre Bayle (1647–1706) / Critical Spirit, Wisdom and Erudition on the Eve of the Enlightenment. The 'Dictionnaire historique et critique' of Pierre Bayle (1647–1706), Amsterdam/Maarssen: APA-Holland University Press (Studies of the Pierre Bayle Institute, Nijmegen / Études de l'Institut Pierre Bayle, Nimègue, 28), S. 143–164.
- C. Colombero (1977), 'Il pensiero filosofico di Andrea Cesalpino', in *Rivista critica di storia della filosofia*, 32/3, S. 269–284.
- -, (1980), 'Andrea Cesalpino e la polemica anti-aristotelica e anti-spinoziana', in *Rivista critica di storia della filosofia*, 35/4, S. 343–356.
- J.-Ch. Darmon (1994), 'Gassendi contre Spinoza selon Bayle: ricochets de la critique de l'âme du monde', in *Archives de Philosopie*, 57, S. 523–540.
- P. Dibon (1993), 'Der Cartesianismus in den Niederlanden', in J.-P. Schobinger (Hg.), Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, II/1: Frankreich und Niederlande, Basel: Schwabe & Co (Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg)), S. 349–374.
- A. De Ferrari (1980), 'Cesalpino, Andrea', in A. M. Ghisalberti (Hg.), Dizionario biografico degli Italiani, XXIV: Cerreto-Chini, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, S. 122a–125b.
- G. Frank (2003), Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit, Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann & G. Holzboog (Quaestiones, Themen und Gestalten der Philosophie, 13).
- G. Gawlick (1995), 'Spinozismus', in J. Ritter & K. Gründer (Hgg), Historisches Wörterbuch der Philosophie, IX: Se–Sp, Basel: Schwabe & Co, Sp. 1398–1401.
- M. Gueroult (1983–1988), *Histoire de l'histoire de la philosophie*, 3 Bde, Paris: Aubier (Analyse et raisons).
- [David Hassel] (1690), 'Praefatio ad Lectorem', in Christoph Wittich, Anti-Spinoza siue Examen Ethices Benedicti de Spinoza, et Com-

- *mentarius de Deo et eius attributis*, [hg. D. Hassel], Amstelaedami: J. Wolters, S. *3–*12.
- David Hassel (1692), 'Praefatio ad Lectorem', in Christoph Wittich, Inuestigatio Epistolae ad Hebraeos, et Positiones siue Aphorismi uniuersam Theologiam adumbrantes, hg. D. Hassel, Amstelaedami: J. Wolters, S. *3–*16.
- C. König-Pralong (2015), 'L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIII^e-XIX^e siècles)', in *Annales HSS*, 70/3, S. 667–711.
- -, (2016), Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan, Paris: J. Vrin (Conférences Pierre Abélard).
- U. G. Leinsle (1995), Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn et al.: F. Schöningh (UTB für Wissenschaft, Uni-Taschenbücher).
- Johannes Antonides van der Linden & Georg Abraham Mercklin (1686), *Lindenius renouatus, siue* [...] *De scriptis medicis libri duo*, Norimbergae: J. G. Endterus.
- C. Martin (2014), Subverting Aristotle. Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science, Baltimore: Johns Hopkins University Press
- G. Mori (1988), 'Sullo Spinoza di Bayle', in *Giornale critico della filo-sofia italiana*, 67 (69), S. 348–368.
- -, (1999), *Bayle philosophe*, Paris: H. Champion (Vie des Huguenots, 9).
- C. Muratori (2014), 'Seelentheorien nördlich und südlich der Alpen: Taurellus' Auseinandersetzung mit Cesalpinos *Quaestiones peripateticae*', in H. Marti & K. Marti-Weissenbach (Hgg), *Nürnbergs Hochschule in Altdorf. Beiträge zur frühneuzeitlichen Wissenschaftsund Bildungsgeschichte*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau, S. 41–66.
- Nikolaus Taurellus (1597), Alpes caesae, hoc est, Andr. Caesalpini Itali, monstrosa & superba dogmata, discussa & excussa, Francofurti: M. Z. Palthenius.
- R. Otto (1994), Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M. et al.: P. Lang (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 451).
- A. Pacchi (1988), 'Samuel Parker', in J.-P. Schobinger (Hg.), Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, III/1: England, Basel: Schwabe & Co (Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg)), S. 302–307.
- Samuel Parker (1678), Disputationes de Deo et prouidentia diuina, Londini: M. Clark & J. Martyn.

- G. Piaia (1979), 'Pierre Bayle (1647–1706)', in G. Santinello (Hg.), Storia delle storie generali della filosofia, II: Dall'età cartesiana a Brucker, Brescia: La Scuola, S. 112–157.
- -, (1992), 'Immagini di Duns Scoto nel secolo dei lumi', in G. Piaia (Hg.), *I volti dell'uomo. Scritti in onore di Pietro Giacomo Nonis*, Trieste: Lint, S. 137–157.
- -, (2013), 'L'immagine di Averroè in Pierre Bayle', in G. Piaia, Talete in Parnasso. La storia dei filosofi e le belle lettere, Padova: Cleup (La filosofia e il suo passato, 49), S. 127–144 (zunächst veröffentlicht in Philosophia. Bolletino della Società Italiana di Storia della Filosofia, 6 (2012), S. 11–28).
- -, (2015), 'Gli aristotelici padovani al vaglio del Dictionnaire historique et critique', in G. Piaia, Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo, Pisa: Edizioni della Normale & Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Clavis, 2), S. 251–269 (zunächst veröffentlicht in G. Piaia (Hg., 2002), La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità, Roma/Padova: Antenore (Miscellanea erudita, 64), S. 419–443).
- C. S. M. Rademaker, Life and Work of Gerardus Joannes Vossius (1577–1649), übers. H. P. Doezema, Assen: Van Gorcum, 1981 (Respublica Literaria Neerlandica, 5).
- Heinrich Ritter (1841–1853), Geschichte der christlichen Philosophie, 8 Bde, Hamburg: F. Perthes.
- T. Ryan (2004), 'Bayle's Defense of Mind-Body Dualism', in L. Kreimendahl (Hg.), Die Philosophie in Pierre Bayles 'Dictionnaire historique et critique' / Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte, 16, S. 191–211.
- -, (2009), Pierre Bayle's Cartesian Metaphysics. Rediscovering Early Modern Philosophy, New York/London: Routledge (Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy, 11).
- M. Savini (2000), 'Notes au sujet de la publication de l'*Anti-Spinoza* de Christoph Wittich', in *Nouvelles de la République des Lettres*, 2, S. 79–96.
- W. Schröder (1992), 'Einleitung', in Jacob Friedrich Reimmann, *Historia uniuersalis atheismi et atheorum falso & merito suspectorum [...]*, Hildesiae: L. Schroeder, 1725 (repr. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog), S. 7–37.
- J.-L. Solère (2003), 'Bayle et les apories de la raison humaine', in I. Delpha & Ph. de Robert (Hgg), *La raison corrosive. Études sur la pensée*

- *critique de Pierre Bayle*, Paris: H. Champion (Vie des Huguenots, 30), S. 87–137.
- J. S. Spink (1947), 'Libertinage et "Spinozisme": la théorie de l'âme ignée', in *French Studies*, 1/3, S. 218–231.
- Antoine Teissier (1683), Les eloges des hommes savans, tirez de l'Histoire de M. de Thou, avec des additions contenans l'abrégé de leur vie, le jugement, & le catalogue des leurs ouvrages, 2 Bde, Genève: J. H. Widerhold.
- Wilhelm Gottlieb Tennemann (1798–1819), Geschichte der Philosophie, 11 Bde, Leipzig: J. A. Barth.
- Jacques-Auguste de Thou (1625–1628), *Historiarum sui temporis* [...] *libri CXXXVIII* [...], 4 Bde, Francofurti: P. Kopffius et al.
- U. Viviani (1922), Vita ed opere di Andrea Cesalpino. Con nuove aggiunte alla prima edizione, Arezzo: U. Viviani (Collana di pubblicazioni storiche e letterarie aretine, 6) (Erstausgabe 1915).
- M. Völkel (2004), 'Bayles Umgang mit seinen Quellen', in L. Kreimendahl (Hg.), Die Philosophie in Pierre Bayles 'Dictionnaire historique et critique' / Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte, 16. S. 37–48.
- Gerhard Johannes Vossius (1668), *De theologia gentili et physiologia christiana, siue de origine ac progressu idolatriae* [...]. Editio secunda priori longe auctior & correctior, 2 Bde, Francofurti: C. Waechtlerus & J. N. Hummius (Erstausgabe 1641).
- H. Wels (2012), 'Einleitung', in Nikolaus Taurellus, *Philosophiae Triumphus, hoc est, Metaphysica Philosophandi Methodus*, hrsg. und übers. H. Wels, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog (Editionen zur Frühen Neuzeit, Lateinisch-deutsche Quelleneditionen, 3), S. xxi–xlv.
- Henning Witte (1688–1691), *Diarium biographicum [...]*, 2 Bde, Gedani/Rigae: M. Hallervordius & D.-F. Rhetius & G. M. Nöllerus.